

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV (TEORÍA DEL  
CONOCIMIENTO E HISTORIA DEL PENSAMIENTO)**



**TESIS DOCTORAL**

**Del yo pensante en Descartes al hombre como parte de la Naturaleza  
en Spinoza**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Leonor Josefa Cánovas Justicia

DIRIGIDA POR

Sergio Rábade Romeo

**Madrid, 2002**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación**  
**Departamento de Filosofía IV**  
**(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)**

**DEL YO PENSANTE EN DESCARTES  
AL HOMBRE COMO PARTE DE  
LA NATURALEZA EN SPINOZA**

**Leonor Josefa Cánovas Justicia**  
**Madrid, 1993**

**Colección Tesis Doctorales. N.º 152/93**

**© Leonor Josefa Cánovas Justicia**

**Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.  
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.  
Madrid, 1993.  
Ricoh 3700  
Depósito Legal: M-12347-1993**



La Tesis Doctoral de D. LEONOR JOSEFA CANOVAS..  
.JUSTICIA.....

Titulada DEL XO. PENSANTE. EN. DESCARTES. AL. HOMBRE.  
COMO. PARTE. DE. LA. NATURALEZA. EN. SPINOZA.....

Director Dr. D. SERGIO RABADE ROMEO.....

fue leida en la Facultad de FILOSOFIA.....

de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el dfa 10.....

de JULIO..... de 19 92, ante el tribunal

constituido por los siguientes Profesores:

PRESIDENTE ANTONIO MIGUEL LOPEZ MOLINA.....

VOCAL ..... JOSE LUIS ARCE CARRASCOSO.....

VOCAL ..... DIEGO SANCHEZ MECA.....

VOCAL ..... JOSE A. MARTINEZ MARTINEZ.....

SECRETARIO JOSE MARIA ARTOLA BARRENECHEA.....

.....  
habiendo recibido la calificación de *Apto. cum*

*laudo por unanimidad*.....

Madrid, a 10 de JULIO de 19 92

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL.

*Enrico Gálvez*



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

DEPARTAMENTO: FILOSOFIA IV (TEORIA DEL CONOCIMIENTO E  
HISTORIA DEL PENSAMIENTO)

TITULO TESIS: DEL YO PENSANTE EN DESCARTES AL HOMBRE  
COMO PARTE DE LA NATURALEZA EN SPINOZA

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR:  
LEONOR JOSEFA CANOVAS JUSTICIA.  
BAJO LA DIRECCION DE:  
D. SERGIO RABADE ROMEO.

MADRID. ABRIL - 1992

DEL YO PENSANTE EN DESCARTES AL HOMBRE

COMO PARTE DE LA NATURALEZA EN SPINOZA

## INDICE

INTRODUCCION.....

### PRIMERA PARTE

#### CONCEPCION DEL MUNDO

#### CAPITULO PRIMERO

##### LA NATURALEZA ES LA SUSTANCIA

1. Dios o la Naturaleza es sustancia.....	
1.1. Causa sui.....	
1.2. Dios es la vida del mundo.....	
1.3. La sustancia es única.....	
1.4. Deus sive Natura.....	
1.5. Comunidad judía.....	
1.6. La sustancia es infinita y eterna.....	
2. Dios es potencia que se expresa a través de los Atributos.....	
2.1. Concepción del atributo.....	
2.2. Influencia de Descartes.....	
3. Los Atributos se expresan a través de los Modos.....	
3.1. Modos infinitos.....	
3.1.1. Modos infinitos del atributo Pensamiento.	
3.1.2. Modos infinitos del atributo Extensión...	
3.2. Modos finitos.....	
NOTAS.....	{

## SEGUNDA PARTE

### EL ALMA ES IDEA

#### CAPITULO SEGUNDO

##### LAS IDEAS QUE TIENE EL ALMA

2.1. Significado de idea.....	101
2.2. Idea adecuada e inadecuada.....	110
2.3. Géneros de conocimiento.....	142
2.3.1. La teoría del conocimiento en las obras de Spinoza.....	147
2.3.2. Niveles de conocimiento según la <i>Ética</i> .....	150
2.4. Método de conocimiento.....	184
2.4.1. Descartes.....	184
2.4.2. Spinoza.....	201
NOTAS.....	221

#### CAPITULO TERCERO

##### LA IDEA QUE EL ALMA ES

3.1. El hombre no es sustancia.....	231
3.2. El hombre está formado de alma y cuerpo.....	250
3.2.1. Relación alma-cuerpo.....	260
3.2.2. Teoría del paralelismo.....	272
3.2.2.1. Paralelismo universal.....	272
3.2.2.2. Paralelismo alma-cuerpo.....	281
3.3. La esencia del alma es una idea.....	286
3.3.1. De todo lo que existe hay alma.....	300
3.3.2. El cuerpo es el objeto del alma.....	308
3.3.3. La idea que es el alma humana no es simple.....	334

3.3.3.1. La idea-mente es un "autómata espiritual.....	347
3.3.4. La idea como "modus cogitandi".....	350
3.3.4.1. No hay facultades en el alma.....	351
3.3.4.2. La idea-mente actúa como conciencia.....	362
3.3.5. La esencia del hombre es el deseo.....	370
3.3.5.1. Teoría del conatus.....	371
3.3.5.2. El deseo.....	384
3.3.6. La esclavitud del alma.....	391
3.3.6.1. El alma imaginativa tiene ideas inadecuadas.....	392
3.3.6.2. Las pasiones.....	395
3.3.7. El alma como idea del cuerpo es perecedera.....	406
NOTAS.....	412

## CAPITULO CUARTO

### EL ALMA ES IDEA DE DIOS

4.1. El alma es una parte del entendimiento infinito...	425
4.2. La libertad del alma y la alegría.....	435
4.3. La salvación.....	452
4.3.1. Salvación por la Filosofía.....	454
4.3.2. Salvación por la fe.....	461
4.4. Como idea de Dios el alma es eterna.....	465
NOTAS.....	475

## CAPITULO QUINTO

### AUSENCIA DE TERMINOLOGIA SUBJETUAL

NOTAS..... 484

CONCLUSION..... 485

BIBLIOGRAFIA..... 490

## INTRODUCCION

"Digo de algunos modos, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una *sustancia*".

(Spinoza, B.: *Tratado Breve*)

Investigando acerca del sujeto de conocimiento en el racionalismo nos llamó la atención la ausencia de sujeto en un pensador racionalista como es el caso de Spinoza. En la metafísica de Spinoza el monismo sustancial anula la posibilidad de un "yo" sustancial al estilo cartesiano. Por ello, nos pareció que este tema en Spinoza se alejaba de los planteamientos generales de los racionalistas para acercarse a la postura de los empiristas. El propósito de este trabajo es tratar de hallar respuesta a la pregunta: ¿quién realiza las funciones cognoscitivas en la filosofía de Spinoza y cuál es su naturaleza? En la memoria de licenciatura elaboramos el tema de la *Mathesis Universalis* en Descartes, que nos sirvió de trampolín para adentrarnos en el tema que nos ocupa. El objeto preferente de nuestra investigación no es Descartes pero sí el punto de partida: por ello lo tenemos en cuenta y hacemos obligada referencia a él.

Para Descartes el hombre estaba formado por alma y cuerpo. El alma humana, el *cogito*, era una realidad sustancial, particular, simple, indivisible e inmortal, siendo las ideas los modos del pensamiento. El alma estaba unida a un cuerpo compuesto de elementos materiales, divisible y finito. La unión entre alma y cuerpo era, pues, entre dos sustancias: una, simple e indivisible (el alma); otra, compuesta y divisible (el cuerpo).

La teoría cartesiana está muy lejos de la teoría de Spinoza para quien el hombre es parte de la Naturaleza. El hombre pertenece al género de las cosas particulares y limitadas. No puede ser comprendido como un individuo aislado; sólo partiendo del hecho de que es parte de la Naturaleza el hombre podrá acceder al conocimiento y saberse modo o expresión de la sustancia. El hombre está formado de alma y cuerpo: el alma -idea del cuerpo- es modo del atributo Pensamiento y está en correlación con el cuerpo, modo del atributo Extensión. Ambos -alma y cuerpo- son compuestos de agregados individuales.

Para Descartes el alma humana era una sustancia, para Spinoza es idea que se compone de muchas ideas.

Más cercana parece la postura de Spinoza a la de los empiristas. Hume afirma que el "yo" es una asociación de impresiones e ideas, por tanto, no existe un "yo" pensante distinto a las percepciones. El hombre "finge" que existe una identidad personal que permanece inalterable a la base de las distintas percepciones.

Si bien Spinoza y los empiristas afirman cosas bien distintas, en ambos, el "yo" es compuesto. Así, para Spinoza la idea constitutiva de la mente humana no es una idea simple sino compuesta y constituye un "sistema de ideas".

Para la elaboración de este trabajo hemos utilizado un método que combina varios aspectos. En primer lugar, hemos considerado fundamental el estudio y hermenéutica de los textos. A través de él hemos podido ir elucidando los asuntos que nos interesan; textos que, en ocasiones, se nos presentaban claros y puntuales y, en otras, contradictorios o vagos, pero que hemos abordado con la esperanza de encontrar en ellos respuesta a los interrogantes filosóficos que nos preocupan. Especialmente hemos analizado con minuciosidad la segunda parte de la *Ética* donde Spinoza



trata la naturaleza y el origen del alma. También hemos analizado conceptos claves como el de "idea", "cuerpo", "pensamiento", etc.

En segundo lugar, hemos realizado una necesaria comparación con los textos de Descartes, tarea que nos obligó a una cierta parsimonia en aras a la clarificación y profundización del problema que nos ocupa. Por medio del estudio comparado hemos tenido oportunidad de señalar los puntos en que coinciden y se separan ambos filósofos así como la influencia que Descartes ejerció sobre Spinoza.

En tercer lugar, hemos sostenido un diálogo continuo con los estudiosos del pensamiento de Spinoza. Autores como Gueroult, Delbos, Brunschvicg, Misrahi y Matheron han abierto camino a nuestra investigación sugiriéndonos cuestiones, haciéndonos reflexionar o, simplemente, guiándonos en nuestra andadura.

En cuarto lugar, el tema monográfico que desarrollamos nos arrastró al estudio de otros aspectos del sistema spinozista que no hemos podido ni querido soslayar por estar íntimamente relacionados con el problema que nos ocupa.

De acuerdo con el propósito del trabajo y del procedimiento utilizado para su elaboración, el contenido del trabajo lo hemos dividido en dos grandes partes: la primera se refiere a la concepción que tiene Spinoza del mundo y la segunda a la teoría de que el alma es una idea. Creemos que no se puede abordar un estudio del alma si, previamente, no se parte de las premisas del sistema, es decir, de la concepción monista de la sustancia. Por ello, hemos considerado necesario asumir una visión del sistema total, fundamentando nuestro trabajo en la concepción panteísta que Spinoza tiene del mundo; esta concepción de

la naturaleza como realidad única se expresa en la tríada sustancia-atributos-modos.

La primera parte titulada "concepción del mundo" está formada por el capítulo primero que consta de tres epígrafes en los que exponemos desde un punto de vista ontológico qué es la realidad del mundo para Spinoza y cómo se expresa. En el primer epígrafe estudiamos la realidad estructurada en torno a la categoría de sustancia como *causa sui*, todo dinámico y múltiple compuesto de partes. La sustancia es la Naturaleza o Dios que comprende la *Natura naturans* y la *Natura naturata*. La fórmula spinozista *Deus sive Natura* nos llevó a referirnos a las filosofías de los pensadores renacentistas como Bruno y Cusa, y ellos, a su vez, nos condujeron hasta los neoplatónicos Plotino, Proclo y Pseudo Dionisio de Areopagita. Creemos que su influencia está presente en la visión que Spinoza tiene del mundo. También nos interesó en este momento la comunidad judía de Amsterdam a la que perteneció Spinoza, ya que el contacto con este grupo de intelectuales que interpretaba libremente las Escrituras contribuyó poderosamente a la ruptura de Spinoza con la sinagoga.

En el segundo epígrafe abordamos el estudio de los atributos de Dios. El entendimiento humano sólo puede conocer dos de los infinitos atributos en los que Dios se expresa. Siendo Pensamiento y Extensión los dos atributos que el hombre puede conocer, la sustancia infinita la concibe como un sistema de pensamientos o como un sistema de cuerpos extensos en el espacio.

En el tercer epígrafe se tratan los modos. Los modos son modificaciones particulares de la sustancia divina que se manifiestan bajo los atributos Pensamiento y Extensión. Con una clara influencia de la escuela alejandrina, en Spinoza los modos se derivan de la sustancia divina de tal manera que cada cosa particular es un efecto

que pertenece a un único sistema de causas. La teoría de los modos comprende los modos infinitos -inmediatos y mediatos- y los modos finitos.

La segunda parte se centra en el estudio del alma desde una triple perspectiva. En el capítulo segundo se estudian las ideas que tiene el alma. En el capítulo tercero se aborda el estudio del alma en cuanto idea del cuerpo y en el capítulo cuarto, el alma en cuanto idea de Dios.

La afirmación "el alma es idea del cuerpo" la fundamentamos en el capítulo segundo y tercero que, a su vez, se apoyan en el doble significado que tiene el término "idea" en Spinoza; por un lado, se refiere a las ideas que el alma tiene y, por otro, al hecho de que la esencia misma del alma es una idea.

El capítulo segundo estudia las ideas que tiene el alma, esto es, qué significa el término "idea" en Spinoza; qué es idea adecuada e inadecuada; qué niveles de conocimiento puede tener el alma y la influencia que ejerce sobre otras temáticas en el spinozismo; y en qué consiste el método reflexivo y genético de conocimiento.

El tercer capítulo se centra en el estudio de la idea que el alma es y constituye propiamente el eje sobre el que gira nuestro trabajo. Se divide en tres puntos.

El primer punto, rechazando la concepción cartesiana del hombre como sustancia establece la realidad modal del ser humano como parte de la Naturaleza: el alma humana es modo del atributo Pensamiento y el cuerpo humano es modo del atributo Extensión.

El segundo punto explica la relación alma-cuerpo abandonando la teoría de la interacción y proponiendo la teoría del paralelismo. Alma y cuerpo pertenecen a atributo

tos distintos y, considerados en sí mismos, no tienen nada en común; sin embargo, entre ellos existe una correspondencia -paralelismo- ya que todos los atributos pertenecen a una única sustancia.

El tercero trata específicamente el alma como idea y se desarrolla en siete subapartados. El primero establece la esencia del hombre constituida por modos de pensar de todos los cuales la idea es el primero. El segundo apartado trata del alma como idea de una cosa singular existente en acto y nos lleva al estudio del cuerpo. En el tercer apartado se estudia la naturaleza del alma como "idea-mente" a partir del cuerpo. Por ser el cuerpo el objeto del alma se convierte en fuente de conocimiento para el hombre y "mediador" entre el alma y los cuerpos extensos que forman el mundo físico. Todo está regido por las leyes universales de la Naturaleza, luego el sistema de ideas que constituye el alma humana funciona de la misma manera que los elementos materiales que componen el cuerpo, esto es, cual un "auténtica espiritual". El cuarto apartado analiza la idea como *modus cogitandi* y establece que el alma, idea del cuerpo, es pensamiento, radicando la actividad del pensamiento en la idea misma. El entendimiento siempre es acto y las ideas que constituyen el pensamiento son la propia intelección. Por ser las ideas las que llevan a cabo la intelección la idea-mente sólo puede tener "modos de pensamiento" y nunca facultades. El quinto apartado señala que la esencia del hombre no es sólo conocimiento sino también "deseo". De la idea que define el alma humana resulta el deseo, que es el esfuerzo por perseverar en el ser y se despliega, fundamentalmente, a través del conocimiento. El sexto apartado establece las relaciones existentes entre los diversos niveles de conocimiento y el ámbito moral, donde el hombre puede llevar una vida esclava y entristecida o lograr una vida de libertad y de cierta felicidad. Partimos de que la ética de Spinoza es intelectualista y que la razón o niveles superiores de conocimiento deben guiar la acción huma-

na. Como idea del cuerpo, el alma conoce en virtud del segundo género de conocimiento desarrollando una vida pasiva y encontrándose esclavizada. El séptimo apartado cierra el capítulo tercero de la segunda parte y establece que el alma en cuanto idea del cuerpo está determinada por el cuerpo y cuando éste muere, el alma perece con él.

El capítulo cuarto estudia el alma como idea de Dios y se vertebra en cuatro epígrafes. El primero establece que el alma humana es parte del entendimiento divino, lo cual significa que el alma humana tiene potencia de pensar en cuanto participa de la potencia absoluta de pensar de Dios. El segundo aborda la libertad del alma desde las ideas adecuadas. El tercer epígrafe trata de la salvación del alma y está en estrecha relación con la concepción de la mente como idea porque sólo cuando el alma -idea-mente- tiene ideas adecuadas accede al conocimiento intuitivo y se sabe idea de Dios y eterna. El último epígrafe se refiere a la eternidad del alma y se deduce necesariamente de los tres anteriores. La idea-mente no se destruye enteramente con la muerte del cuerpo: con ella perecen las ideas inadecuadas, pero aquella otra parte formada por ideas que son adecuadas tiene garantizada su eternidad.

El quinto capítulo, que pone término a nuestro trabajo, plantea el tema de la ausencia terminológica de expresiones subjetuales en los textos de Spinoza. La concepción de que el hombre es parte de la Naturaleza y la ausencia de sujeto en la filosofía de Spinoza se apoyan en la presencia de expresiones impersonales, no subjetuales, tales como: "hay conocimiento....."; "hay percepción....."; sin que en ningún momento Spinoza señale quién es el sujeto de tal conocimiento o percepción.

A lo largo de nuestro estudio sobre el hombre como parte de la Naturaleza en Spinoza hemos tenido necesariamente que abordar aspectos que, si bien no son objeto

directo de nuestra investigación, así son capitales y están necesariamente ligados a nuestro interés. No podía ser de otra manera en un sistema filosófico como el de Spinoza construido *more geometrico*, deductivamente, en el que todas las piezas guardan una coherencia interna ofreciendo un sistema unitario. Aunque el núcleo que nos interesa es la epistemología, no podemos comprenderla sin ponerla en relación con la metafísica, la ética y aun con la política. Al centrar nuestra investigación en la teoría del conocimiento, hemos tenido que hacer constantes alusiones a la Antropología porque la gnoseología es el fundamento de toda la actividad del ser humano y pieza clave del sistema. Reducir el contenido de la filosofía de Spinoza al marco de la gnoseología es imposible si no queremos mutilar su filosofía; es necesario establecer una red de conexiones con el sistema en general, es decir, con la concepción que tiene Spinoza del mundo para ver en qué lugar sitúa el alma humana como idea-mente, modo del atributo Pensamiento. También hemos pasado revista a las consecuencias que la actividad cognoscitiva del alma tiene sobre el campo de la moral, esto es, sobre los afectos y pasiones humanas, así como la proyección en la vida social o política. Y todo ello sin que ahondemos en profundidad en cada uno de los temas citados, ya que quedan alejados del tema nuclear de nuestra tesis.

#### CODIGO DE SIGLAS:

El código de siglas que hemos utilizado para las obras de Spinoza en las notas es el siguiente:

DIE: *Tratado de la reforma del entendimiento.*

ET: *Ética.*

CM: *Pensamientos metafísicos.*

TB: *Tratado breve.*

PFD: *Principios de filosofía de Descartes.*

TP: *Tratado político.*

TTP: *Tratado teológico-político.*

En la *Ética* usaremos las siguientes siglas:

Ax., axioma.

Def., definición.

prop., proposición.

corol., corolario.

schol., escolio.

## PRIMERA PARTE

### CONCEPCION DEL MUNDO



## CAPITULO PRIMERO

### LA NATURALEZA ES LA SUSTANCIA

Consideramos necesario desarrollar este primer capítulo como introducción al estudio del hombre en la filosofía de Spinoza. Es desde la concepción del mundo como totalidad, desde el marco que fundamentamos la teoría "el hombre es parte de la Naturaleza". Para ello hemos de proceder al estudio de la sustancia como realidad única, infinita y eterna, constituida por infinitos atributos que se expresan en infinitos modos.

La concepción del alma como idea del cuerpo y como idea de Dios se justifica solamente desde la concepción del mundo como un todo compuesto de partes en el que el todo es Dios o la Naturaleza y las partes cada uno de los modos que constituyen los seres particulares.

#### 1. DIOS O LA NATURALEZA ES SUSTANCIA

La realidad está estructurada en Spinoza en torno a la categoría de sustancia y modificaciones de la sustancia: "Estas no son simples categorías de nuestro modo de pensar la realidad, sino que son categorías que dividen, jerarquizan o estructuran la realidad en sí misma"(1).

Lo real se divide, según el Axioma I de la primera parte de la *Ética*, por una parte, en la sustancia (que es por sí) y los atributos, y por otra parte, en los modos (que son en otra cosa).

"Lo que es, o es en sí, o en otra cosa" (2).

Esta división también está contemplada en la distinción que hace Spinoza entre Natura naturante (Dios) y Natura naturata (serie de efectos que constituyen el mundo natural).

"Quiero explicar aquí (o más bien advertir) qué debe entenderse por Naturaleza Naturante, y qué por Naturaleza Naturada. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se percibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse" (3).

La sustancia posee una existencia independiente que está a la base de lo "que es en sí":

"Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa" (4).

Aunque Spinoza define la sustancia desde un punto de vista noético, sin embargo da especial relevancia a la entidad real:

"Respecto a la sustancia quisiera indicar lo siguiente: 1.) A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; lo cual, si no me falla la memoria, lo he

demostrado antes, de viva voz y sin acudir a otras proposiciones. 2.) Del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza. 3.) Ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita" (5).

Es, pues, evidente que Spinoza parte del hecho fundamental de la existencia real de la sustancia y de la posibilidad de conocerla; pero junto a esta afirmación, hace otras dos más, igualmente básicas: por una parte, Spinoza establece la unidad de la sustancia, y, por otra, el carácter de infinitud. La sustancia es, en consecuencia, el todo, la realidad total e infinita que goza de plena autonomía. Pero este "Todo" no es un abstracto, sino un concreto singular(6); el mundo en su totalidad no es, pues, una potencialidad, sino un infinito en acto.

Para Spinoza la distinción de las partes y el todo, si se mira desde un punto de vista cuantitativo es una "distinción de razón" ligada a nuestro modo de pensar solamente, a nuestra manera de componer o descomponer las cosas en función de nuestros intereses; pero, si se mira en su estructura ontológica, se puede decir que los modos son partes, no "abstractas" sino "reales", aunque sean inseparables del todo(7).

El problema que está abordando aquí nuestro autor es el ya planteado por los antiguos filósofos griegos y que se expresa en los términos siguientes: si la realidad existe y ella es múltiple, ¿puede reducirse la multiplicidad a la unidad? ¿Podemos decir que el "Uno es Todo"? Aunque, como decimos, el problema planteado es el mismo, sin embargo Spinoza se decanta por dar importancia a la Totalidad por encima de la Unidad, de tal manera que la expresión anterior habría que invertirla para afirmar que el "Todo es Uno".

Sin embargo, la realidad de la que parte Spinoza es la de un universo entendido como un todo dinámico y múltiple que nada tiene que ver con el monismo de los eleatas, que, al negar la multiplicidad y el dinamismo, niega también el mundo(a).

Spinoza afirma que la sustancia es el todo que está compuesto de partes; sin embargo, no es su intención afirmar que esas partes son en sí mismas también sustancias, muy al contrario, las partes que componen el todo no son más que elementos regidos por unas "leyes" internas que tienen la función de coordinar los individuos singulares para que se ajusten perfectamente dentro del todo. Esas leyes, pues, sobrepasan las partes porque se refieren a la totalidad. Esta relación parte-todo, la expresa Spinoza en la carta 32 a Oldenburg:

"Por conexión (*coherencia*) de las partes no entiendo, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes de la naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes considero a las cosas como parte de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte..... De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que está modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos" (e).

### 1.1. CAUSA SUI

Al ser todas las cosas que existen parte del todo, de la sustancia y causadas por ella, la sustancia es "*causa sui*".

"Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente" (10).

La definición de "*causa sui*", que es la primera definición de la *Ética*, señala una doble causalidad: la sustancia es "*causa sui*" y causa de todas las demás cosas que la componen.

Un sistema filosófico de corte racionalista tiene un ideal de explicación científica que es el modelo matemático, esto es, un modelo formal y deductivo. En él las conexiones lógicas son conexiones necesarias que expresan proposiciones verdaderas. La conexión lógica se fundamenta en la relación causa y efecto, y, por tanto, se tratará en un sistema deductivo de establecer una derivación lógica a partir de una causa o principio primero verdadero. La noción de causa es, entonces, fundamental.

Spinoza, en la línea de lo dicho, parte en la *Ética* de "*causa sui*", para establecer así una primera verdad, causa de sí misma y de todo lo demás, que no necesita de ninguna otra cosa para ser. Es esta primera causa principio de la deducción lógica y necesaria que Spinoza expondrá al estilo matemático, siguiendo el orden de las Definiciones, Axiomas, Lemas y Proposiciones.

También en el *Tratado Breve* Spinoza liga la "causa inmanente con el "todo":

"Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto, porque tan sólo tienes noticias de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos. Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o criaturas, otra cosa que una causa inmanente, y, además, respecto a la segunda consideración, es un todo" (11).

Expone Spinoza en esta definición de autocausalidad la diferencia que hay entre la esencia y la existencia, pero al mismo tiempo su identidad; puesto que la sustancia es todo y existe, la existencia no le adviene del exterior, no puede serle dada por otro ser, sino que es idéntica a la esencia; puesta la esencia, se sigue la existencia. Esta causalidad lógica es dar razón de la causa de la sustancia y no simplemente establecer una secuencia temporal causa-efecto. Aquello cuya existencia se explica por sí misma es aquello cuya naturaleza ha de buscarse en la naturaleza de la cosa misma y no fuera de ella (12). Así pues, lo que no es producido por otra cosa es "*causa sui*".

Sin lugar a dudas el que creó una teoría de las causas para explicar el movimiento de los seres sustanciales fue Aristóteles. A través de las cuatro causas: eficiente, material, formal y final, daba cuenta de la dinamicidad del mundo y de su sentido.

Si partimos del principio de la física de que "todo lo que se mueve es movido por otro", tendríamos que remitirnos a un primer motor que pusiera en marcha todos los demás y que fuese la causa de su movimiento, pero entonces

tendríamos que aceptar que este primer motor es producido por otro. Como el regreso "*ad infinitum*" es inviable, Aristóteles concluyó que este primer motor no es movido o causado por otro; pero esta afirmación no implica que tengamos que concluir paralelamente que entonces el motor inmóvil es la causa de su propio movimiento. Aristóteles rechazó la "*causa sui*" al afirmar que el primer motor no se mueve; al no existir actividad cambiante no es necesario explicar su causa eficiente. Se objetará que el discurso aristotélico transcurre dentro de los marcos meramente físicos y que el problema que estamos tratando es de índole metafísica, sin embargo no debe olvidarse que la física aristotélica es una física filosófica y no una física empírico-matemática.

A partir de Aristóteles y a lo largo de la Edad Media el concepto de "*causa sui*" ha sido olvidado y es Descartes quien vuelve a utilizarlo, pero ya en plena modernidad. "De hecho, cualesquiera que sean los orígenes primeros y sean cuales fueren las vicisitudes de este concepto de "causa de sí", sin duda, es de Descartes de quien Spinoza lo ha tomado directamente..... Así, por una parte, Descartes suministraría los elementos de la definición que la *Ética* da de la causa de sí; y habría introducido y justificado este concepto por medio de Dios" (13).

Efectivamente, Descartes decía:

"Pues bien ¿qué puede ser ello, sino Dios? Y algo más adelante llega hasta decir: que hay en Dios una potencia tan grande e inagotable, que jamás ha necesitado concurso alguno para existir, y que no lo necesita para conservarse, de tal suerte que es, en cierto modo causa de sí mismo. Es claro que esas palabras, causa de sí mismo, no pueden entenderse ahí como referidas a la causa eficiente, pues lo que digo es que la inagotable potencia de Dios

es la causa, o sea, la razón, de que no necesite causa" (14).

Observamos cómo, aunque Descartes no afirma la "*causa sui*" respecto de Dios, sin embargo la utiliza para enriquecer la potencia de Dios. Dios es tan poderoso que no necesita siquiera causa que lo produzca.

La teoría de la causalidad spinoziana iría contra la concepción empirista de la causalidad. Para Hume lo único que existiría serían impresiones procedentes del mundo, que corresponden a cosas singulares cambiantes que tienen determinaciones meramente circunstanciales. La relación que se establece entre las ideas que corresponden a esas impresiones es una mera conexión lógica y no una relación causal(15). Hume critica la teoría de la causalidad spinoziana estableciendo que la conexión lógica no es igual a la conexión causal(16). Quizá la razón de esta identidad se deba al modo de entender la necesidad: para Hume la relación causal es una relación necesaria, y por tanto la relación lógica es necesaria. Spinoza entiende que en todo tipo de relación causal se da una necesidad lógica, y por tanto en la realidad hay una relación necesaria entre causa y efecto. Por otra parte, la concepción de la ciencia en el S/XVII también favorece la postura de Spinoza puesto que, al ser eminentemente matemática, no es difícil pensar que las relaciones causales en el campo de la física sean iguales a las de la matemática(17).

Tanto en Aristóteles como en Descartes contamos con la trascendencia de Dios respecto al mundo, y por eso en ninguno de ellos era necesario aceptar la "*causa sui*". Sin embargo, el pensamiento de Spinoza está fundamentado en la idea de immanencia, y aquí sí es necesario explicar la causa de la única realidad sustancial, puesto que hay que dar una fundamentación a la realidad física.



La noción de sustancia está subordinada a la noción de "causa sui", y esta subordinación es suficiente para distinguir la metafísica spinoziana de las doctrinas anteriores, de las que, sin embargo, toma la terminología<sup>(18)</sup>.

El mundo medieval se caracterizó por la aceptación del concepto de trascendencia. Este concepto ya apuntado por Aristóteles<sup>(19)</sup> fue desarrollado dentro de la filosofía escolástica, de tal modo que se consideraban absolutamente diferentes la realidad del mundo y Dios. Dios era el centro del mundo, pero estaba fuera de él desde el principio de los tiempos y lo gobernaba. Apoyándose en la trascendencia, la religión establecía la revelación como única vía de acceso a Dios, sin la cual Dios no podría ser conocido ni amado.

Con Spinoza, que ya pertenece al mundo moderno, la idea de trascendencia es sustituida por la de immanencia, de tal manera que Dios se concibe en el mundo. Dios es la causa inmanente de todas las cosas, y por eso todo lo que es, es en Dios.

"Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

*Demostración:* Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios; y así, Dios es causa de las cosas que son en Él: que es lo primero"<sup>(20)</sup>.

"Tomada en su sentido único y en su única modalidad, la causa es esencialmente inmanente, es decir, permanece en sí para producir (en oposición a la causa 'transitiva') y el efecto tampoco sale de ella (por oposición a la causa emanativa)"<sup>(21)</sup>.

Dios, como causa inmanente, es entonces causa eficiente del mundo, causa activa por excelencia, que permanece idéntica en un todo, aunque quepa distinguir

momentos en la producción. "Ante nosotros, ahí, la naturaleza: despliegue de potencia autónoma infinita. Nada en ella sabe de sentidos o finalidades; sólo libertad absoluta de la absoluta libertad inmanente"(22).

Efectivamente, Spinoza al hablar de Dios no puede hablar de causa sin más, porque, si lo hiciera, surgiría de inmediato una ambigüedad en torno al tipo de causa de que pudiera tratarse. No olvidemos que la metafísica, deudora de Aristóteles admitía sin más dos causas por excelencia: la eficiente y la final. Cuando Spinoza señala que Dios es causa inmanente, lo que está haciendo es adoptar una postura frente a Aristóteles; la causa eficiente es la que pone en marcha un proceso y lo explica; causa final es la que dirige y da sentido a la actividad. Para Spinoza Dios no es, como para Aristóteles, causa final del mundo que lo mueve en cuanto que es objeto de deseo(23), sino causa eficiente que produce la naturaleza en su totalidad.

Spinoza se opone, pues, al teleologismo aristotélico, puesto que, como hemos señalado, Dios no es causa final. "Por consiguiente, no hay en el mundo un "para qué", sino un "por qué". El Dios de la inmanencia obra por la necesidad de su propia naturaleza y en esta necesidad de su obrar reside su libertad"(24).

"Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras..... Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo..... Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últi-

mas, por cuya causa se han hecho anteriores, serían necesariamente más excelentes de todas. Además, doctrina priva de perfección a 1  
pues, si Dios actúa con vistas a fin, es que -necesariamente- algo de lo que carece"(25) .

## 1.2. DIOS ES LA VIDA DEL MUNDO

Dios, para Spinoza, es la causalidad inmanente al mundo, es decir, Dios es la vida del mundo. "La divina es realmente vida en tanto que es actividad espontaneidad, y en tanto que, aunque necesariamente constreñida desde fuera"(26). La esencia de Dios expresa en los atributos es continua actividad, *actuosa*".

"La potencia de Dios no es cosa que la esencia activa de Dios por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios existe"(27) .

La vida de Dios es Dios mismo. Por eso distinguimos dos sentidos de vida: uno, aplicado a el que la vida es el propio ser de Dios; otro, a los demás seres, en los que, habiendo vida, sin ser distinta de ellos mismos, es decir, estos seres tienen la medida en que la han recibido de Dios(28).

No debe entenderse la palabra "vida" aplicada a Dios, como una palabra carente de sentido, muy al contrario, la palabra vida significa actividad incesante y nos aclara qué entiende por vida:

"Nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos

propiedad que las cosas tienen vida. La fuerza, en cambio, por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios"(28) .

La ley de la naturaleza en virtud de la cual todas las cosas perseveran en su ser es una ley que se imprime gracias a la inmanencia; la esencia de Dios es la fuerza con que persevera en su ser y puesto que todo lo que es, es en Dios, o expresa su esencia, todo es por Dios y en Dios, por tanto Dios es en este sentido "*causa sui*".

Indica Spinoza en los *Pensamientos metafísicos* que él no emplea el término "vida" en el sentido biológico, como hacía Aristóteles:

"Examinaremos, en primer lugar, la opinión de los peripatéticos. Estos entienden por vida la persistencia del alma nutritiva mediante el calor. Y como imaginaron tres almas, a saber, la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, que solamente atribuyen a las plantas, a los brutos y a los hombres, se sigue que, como ellos mismos confiesan, las demás cosas carecen de vida. Mas no por eso se atrevían a afirmar que las almas y Dios carecen de vida..... De ahí que Aristóteles aún da otra definición de vida, que sólo se aplica a las almas, a saber: la vida es la operación del entendimiento. En este sentido atribuye vida a Dios, porque entiende y es acto puro" (30).

En primer lugar, Aristóteles establecía en el alma el principio de la vida, según consta en *De Anima*; refiriéndose a los seres corporales, esto es, a los seres compuestos de cuerpo y alma, así el alma era "la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (31).

Pero, además, Aristóteles daba una segunda definición de alma, que en concreto se refería a Dios y en sentido general a todos los espíritus. Dios es un "Viviente eterno, perfecto". Esta idea aristotélica es la que recoge Spinoza para afirmar con él que Dios es la Vida. Sin embargo, la afirmación spinoziana dista mucho de ser siquiera parecida a la aristotélica. Aristóteles habló de Dios como sustancia pensante que piensa en sí misma; es extraño al mundo, distante, y esto se expresa en su relación con él: no actúa sobre él como causa eficiente sino que se relaciona como causa final; esto es, el mundo, jerarquizado en diferentes grados, según estén los seres formados de materia o no y, según sean corruptibles o incorruptibles, se mueven en busca de una causa final que es el acto puro, el motor inmóvil. Dios es trascendente al mundo porque ambos son sustancias completamente distintas a todos los niveles.

Frente a la concepción aristotélica, Spinoza habla del Dios immanente, ligado al mundo y constituyente de la vida del mundo. Dios es immanente no sólo a sí mismo sino también a todas las cosas, con esta teoría rompe Spinoza la dicotomía mundo y Dios como realidades separadas para establecer la unidad mundo-Dios, en la que Dios no es ajeno ni extraño al mundo, sino la propia actividad del mundo. Dios, immanente a las cosas, actúa sobre ellas como causa eficiente, no como causa final. Por último, contra la concepción aristotélica y judeo-cristiana del Dios espiritual, acto puro, esto es, independiente de la materia, que era considerada como fuente de imperfección y por tanto despreciable, Spinoza apuesta por un Dios en el que tiene cabida tanto el espíritu (pensamiento) como la materia, porque ésta tiene tanta vida y actividad como el pensamiento.

"Spinoza dice pues, como Aristóteles, que Dios es la vida, pero entiende esta fórmula de otro modo. Esta comparación nos parece esclarecedora, pues permite precisar

mejor el contenido exacto de la idea de Vida en Spinoza que, expresada a menudo en la *Ética* por la palabra potencia, constituye, desde nuestro punto de vista, la clave de la filosofía de Spinoza" (32).

La vida de Dios es su potencia. Esta afirmación es fundamental en la filosofía de Spinoza porque en torno a ella girarán las doctrinas principales que se refieren al hombre.

"La potencia de Dios es su esencia misma" (33).

"Todo lo que concebimos que está en la potestas de Dios, es necesariamente" (34).

Spinoza utiliza dos términos: "*potentia*" y "*potestas*" para expresar dos órdenes de cosas:

1. La *potentia* es la esencia de Dios y por tanto es la fuerza que produce las cosas como causa eficiente.

2. la *potestas* se refiere a la capacidad de producir cosas; a lo que se deriva de la naturaleza divina.

"Define la *potestas* como la capacidad de producir las cosas, siendo la *potentia* la fuerza que las produce actualmente, de suerte que se puede decir que la *potentia*, en tanto que idéntica a la esencia, produce necesariamente todo lo que está circunscrito a priori en el círculo de *potestas*" (35).

### 1.3. LA SUSTANCIA ES UNICA

La proposición XXXV de la primera parte de la *Ética* plantea aún otra vertiente que hace referencia a la concebibilidad. Lo que un entendimiento finito concibe que pertenece al poder de Dios, existe necesariamente y es verdadero, de tal manera que Dios es causa eficiente de la serie de los infinitos atributos y esta causalidad es necesaria.

La afirmación de la unidad infinita de la sustancia contraría la concepción epocal y fundamentalmente a Descartes, para quien hay más de una sustancia. "Descartes, diría Spinoza, estaba equivocado en sus opiniones acerca de la relación entre Dios y el universo" (38).

Para Descartes existía más de una sustancia; acudamos a los textos:

"Por *Dios* entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que se ha creado a sí misma y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna)" (37).

"Mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar" (38).

"Es evidente que tales facultades, si es que existen, deben estar ínsitas en una sustancia corpórea, o sea, extensa" (38).

Tres sustancias distintas: Dios, pensamiento y extensión, que serán el soporte de la metafísica cartesiana.

Por el contrario, para Spinoza no puede haber varias sustancias y esto en función de la propia definición

de sustancia; si la sustancia es "lo que es en sí y se concibe por sí", no es posible que exista otra sustancia, porque en este caso una puede ser la causa de la existencia de la otra, y esto, como vemos, es contradictorio.

"Puesto que existir es propio de la naturaleza de una sustancia, debe su definición, conllevar la existencia como necesaria y, consiguientemente, su existencia debe concluirse de su sola definición. Pero de su definición no puede seguirse la existencia de varias sustancias; por consiguiente, se sigue necesariamente de ella, como nos proponíamos demostrar, que existe sólo una única sustancia de la misma naturaleza"(40).

La sustancia única es indivisible, es la unidad absoluta que sólo tiene relación con ella misma y que, por tanto, se opone a cualquier multiplicidad:

"Por consiguiente, hay que concluir, de forma general, que todas las cosas cuya existencia es concebida como numéricamente múltiple son producidas necesariamente por causas externas, y no en virtud de su propia naturaleza. Sin embargo, (como por hipótesis) la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios, también es necesario que su definición verdadera incluya su existencia necesaria; de ahí que de su definición verdadera hay que concluir su existencia necesaria. Y como de su definición verdadera (como ya he demostrado por la segunda y tercera hipótesis) no se puede concluir la existencia de muchos Dioses, se sigue tan sólo la existencia de un Dios único"(41).

Todo lo que es, existe en Dios que es la única sustancia existente:



"De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola substancia, y que ésta es absolutamente infinita"(42).

#### 1.4. DEUS SIVE NATURA

Para Spinoza Dios es uno y todo. Dios es igual a la Naturaleza. *Deus sive natura*. "En Spinoza, la naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa"(43).

La identificación de Dios con la sustancia, hace que a la sustancia pertenezca tanto la existencia como la infinitud(44), y que la naturaleza, al ser concebida como la totalidad de lo que existe, sea igual a Dios. "En la igualdad *Dios o la naturaleza*, naturaleza no significa, de ningún modo, el mundo visible, sino la totalidad plenitud del ser"(45).

Dios es *Natura naturans*, el Uno, y *Natura naturata*, el Todo, por eso Dios es Uno y Todo, la causa inmanente de todas las cosas.

Los términos de *Natura naturans* y *Natura naturata* eran términos corrientes en la escolástica de la época(46). La *Natura naturans* se refería a Dios creador y la *Natura naturata* a las criaturas creadas por él. Sin embargo, estos términos no tenían en la escolástica el significado panteísta que van a adquirir en Spinoza, porque la *Natura naturans* o espíritu divino era trascendente al mundo creado o *Natura naturata*.

Esta concepción spinoziana de la Naturaleza parece ser que está inspirada en las filosofías de los pensadores renacentistas. Nuestro autor había estudiado en su juventud

las concepciones del mundo de los filósofos renacentistas, y, en particular, la de Giordano Bruno. Aunque en el catálogo que se ha hecho de las obras de Spinoza no figuran las de Bruno(47), es innegable su presencia en la formación del pensamiento spinozista y, por tanto, su influencia en la visión que tiene del mundo(48). Al mismo tiempo, creemos que junto a filósofos renacentistas como Bruno, fue también el estudio de ciertos escritores judíos, los que indujeron a Spinoza a identificar a Dios con la naturaleza(49).

Según Mondolfo, "la propia fórmula spinoziana *Natura sive Deus*, se encuentra anticipada por Bruno en *Spaccio della bestia trionfante*: "*natura est deus in rebus*"(50). Con este enunciado Bruno afirmaba la inmanencia frente a la trascendencia.

El monismo que proponía Bruno era un intento de superar el dualismo que se mantiene al hablar de dos sustancias o géneros de sustancias, uno la forma, otro la materia. Por encima de las dos, conservándolas aunque superándolas, está la unidad. La sustancia era en Bruno como en Spinoza una sustancia-causa, que no debe concebirse como mera suma de cosas concretas, sino como un todo articulado; por eso Bruno afirmaba la unidad divina de la Naturaleza y daba un sentido panteísta a su sistema.

A la unidad verdadera, Bruno la llamaba, siguiendo a Cusa, *complicatio*. Es curioso observar cómo los mismos conceptos pueden desempeñar papeles equivalentes en sistemas filosóficos de corte radicalmente distinto. Es sabido que, mientras que Bruno defendía una visión immanente y panteísta del mundo, el cusano deja a salvo la trascendencia de Dios, pero, sin embargo, en ambos, los conceptos *complicatio* y *explicatio* consiguen dar cuenta del desarrollo y despliegue del mundo; veámos cómo.

Nicolás de Cusa fue un hombre que sirvió de puente al mundo medieval y al mundo moderno, y esto en los albores del S/XV. Fue un pensador que recogió la tradición y se proyectó al futuro, por eso su pensamiento ejerció poca influencia en el momento en que vivió, pero fue tremenda en los siglos posteriores. Filósofo de corte neoplatónico, se movió en los planteamientos de la fe cristiana, y por eso su preocupación filosófica se situó en la triada Dios-Hombre-Mundo. Dios que es la esencia absoluta de todas las cosas está en el mundo. El universo es una unidad, es la esencia contraída de las cosas, es decir, la realidad múltiple y diferenciada de multitud de seres individuales determinados. Esta relación entre el mundo y Dios indica que todo lo que se puede encontrar en el mundo existe en Dios. Dios es la *complicatio* (complicación) de todas las cosas, pero también es la *explicatio* (explicación), ya que el universo explica en la pluralidad la unidad divina. El mundo, como *explicatio* de Dios, es, sin embargo, totalmente distinto a él; el mundo es claramente la automanifestación de Dios, pero al serlo en virtud de la *complicatio* y la *explicatio*, Cusa puede alejarse de la concepción panteísta tan cercana a su planteamiento y tan peligrosa; y puede hacerlo, porque su filosofía básicamente fue un intento de conciliar las aparentes contradicciones que encontramos en el mundo y sobre todo la de unidad-multiplicidad. Todas las cosas son creadas por Dios, que es trascendente al mundo y que es la unidad dialéctica entre lo uno y lo múltiple.

"Así, pues, como las cosas no pueden participar de modo igual en la igualdad del ser, Dios en la eternidad entendió una cosa de un modo y otra de otro, de lo cual se originó la pluralidad, la cual es unidad en El mismo. La pluralidad o el número no tienen otro ser que el que les da la misma unidad. La unidad (sin la cual el número no existiría) es número en la pluralidad, y esto significa que la unidad explica todas las cosas, es decir, el ser de la pluralidad" (51).

Gracias a la doctrina de la *coincidentia oppositorum*, esto es posible; esta teoría viene a ser un principio ontológico, ya que expresa la idea que en Dios todo coincide y por tanto es Uno, mientras que en las cosas todo se opone y multiplica, ya que, al salir del Uno, todo se enfrenta. Es por eso que en Dios se concilian lo que crea y lo creado; la *complicatio* y la *explicatio*, no son polos opuestos, sino momentos de una misma actividad.

"Dios está por encima de la nada y el algo, porque la nada le obedece a fin de llegar a ser algo. Y ésta es su omnipotencia, y en virtud de esta potencia excede a todo lo que es o no es, de forma que de igual manera le obedezca lo que es y lo que no es. Él, en efecto, hace que el no-ser vaya a parar al ser y que el ser vaya a parar al no-ser. No es nada, pues, es esas cosas que están por debajo de él y que su omnipotencia previene. Y, a causa de ello, no puede decirse que es esto más bien que aquello, ya que todas las cosas son por él" (52).

Los seres de la creación son la expresión de Dios, por eso Cusa los denomina "lenguaje divino". Dios nos hablará a través de ellos. La separación entre mundo y Dios, así como su relación quedan plasmadas en el concepto de posibilidad (*posse*). Cusa distinguió el "poder hacer" (*posse facere*), el "poder llegar a ser" (*posse fieri*) y el "poder ser hecho" (*posse factum*), para establecer la absoluta transcendencia de Dios respecto al mundo.

Por fin, Cusa elaboró el concepto de Infinitud para aplicarlo tanto a Dios como al universo. Por esto ha de distinguir dos tipos de infinitud. Por un lado, el infinito que es Dios es infinito negativo;

"Sólo, pues, lo absolutamente es infinito negativamente, porque sólo él

es lo que puede ser con toda potencia" (53).

Por otro, el infinito que es en el universo, ilimitado, es infinito privativo;

"El universo, sin embargo, como comprende todas aquellas cosas que no son en Dios, no puede ser negativamente infinito. Y por esta razón no es ni finito ni infinito. En efecto, no puede ser mayor que lo que es, y esto sucede por defecto, pues la posibilidad o materia no se extiende más allá de sí misma" (54).

El universo no es infinito porque sólo Dios lo es, pero tampoco puede ser finito porque nada es limitado, sólo cabe decir que es "indefinido", esto es, sin límites fijos y por tanto sin centro.

Hubo de pasar un siglo antes de que las doctrinas defendidas por el cusano fueran nuevamente enarboladas por Giordano Bruno, pero esta vez en peores circunstancias y con un fin trágico. Bruno fue condenado por el tribunal romano de la Inquisición, tras un largo proceso, a morir en la hoguera, condena que también se extendió a sus libros, que cayeron en manos del Santo Oficio; fueron incluidos en el Índice de Libros Prohibidos y quemados públicamente (55).

Sin lugar a dudas que el motivo por el que el fallo emitido por el Papa y pronunciado el día 8 de febrero de 1600, en el que declara a Bruno "apóstata, herético, impenitente, pertinaz y obstinado, lo expulsa del seno de la Iglesia y lo entrega a la curia secolar; lo cual significa para él personalmente la misma cosa que la sentencia ordenada para todos sus escritos, es decir, la condena a ser quemado" (56), obedecía al rechazo de la Iglesia a que un

pensador tuviera opiniones religiosas diferentes a la ortodoxia y a la exigencia de que la razón se someta a la fe.

"Al oír el fallo, el condenado declara altivamente a sus jueces: *tenéis acaso más miedo vosotros en pronunciar la sentencia contra mí, que yo en recibirla (mayori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam)*. Y a partir de ese momento su actitud no se doblega hasta el extremo instante de exhalar el último aliento en la hoguera de Campo de Flores, en la mañana del 17 de febrero de 1600" (57).

Cusa y Bruno hablan de unidad verdadera, de *complicatio*, de potencia infinita que se desarrolla en la diferenciación de lo múltiple, de la necesidad que tiene la unidad de desplegarse en la diversidad; pero sus filosofías no sufren la misma suerte, ¿qué es lo que las ha desviado, lo que las ha hecho diferentes? Primordialmente, que Bruno inserta el concepto de inmanencia y Cusa se esfuerza por dejar a salvo la trascendencia divina.

Bruno afirmó el cambio incesante, infinito, entendido como la explicación progresiva de la *complicatio* eterna, que se despliega, realizándose, a partir de una potencia intrínseca; pero, a la vez, defendió la eterna identidad de la sustancia causa universal. "Bruno, contrariamente a su propia afirmación de un progreso espiritual infinito sostiene más a menudo la eterna identidad universal. Es una consecuencia de su teoría de la identidad de la potencia infinita con el acto infinito, que ya el cusano había expresado con su concepto de *posset* (*posse* y *est*: poder y ser)" (58).

En la línea del más puro neoplatonismo, Bruno entendió que la unidad, al explicarse, desciende en la producción de las cosas, mientras que asciende a través del conocimiento de la mente humana, pero siempre dentro de una

estricta filosofía de la identidad. Se trata de una unidad dinámica, en continuo cambio, en incesante desarrollo que nos recuerda la realidad heracliteana.

La naturaleza no es sino Dios en las cosas; Dios se identifica con la naturaleza y es causa inmanente de ella, por lo que la naturaleza pasa a ser la manifestación viva de Dioses).

Hacemos notar que Bruno infundió un espíritu al neoplatonismo del que éste carecía absolutamente (so).

El principio fundamental de la filosofía de Plotino hay que situarlo en el Uno, que es algo que existe como absolutamente suficiente a sí mismo; no es creado sino creador; es el ser necesariamente y principio de todas las cosas que deben ser; es "trascendente" a toda determinación: es trascendente al ser, porque el Uno no es ninguna cosa determinada y es trascendente a la esencia, porque, habiéndola engendrado, la deja fuera de sí mismo; es superior al pensamiento y carece de deseos; en consecuencia, el Uno es incognoscible. El concepto de Uno plotiniano nos conduce a la jerarquización entendida como una teoría de cualidades presidida por el Uno, a partir del cual se deriva en una escala degradante todo lo que es. Para un ser concebido de esta manera la creación no puede ser un acto de la voluntad sino que se produce sin quererla en virtud de un proceso emanativo a través del cual el Uno se desborda y da lugar a la pluralidad de los seres. La individuación se produce por emanación o participación, mientras que el Uno es el principio de unificación de la pluralidad. El principio del que todas las cosas derivan es el principio en el que todas las cosas se encuentran unidas con el todo.

La filosofía de Proclo es un fiel desarrollo de la de Plotino, en la que se establece un proceso lógico en virtud del cual no se deduce propiamente un término de

otro, sino que ante todo se da el Uno y a partir de él surge todo lo demás, pero siempre en el seno del Uno: el Uno produce permaneciendo inmutable, se produce la progresión hacia lo múltiple y en ese momento se da la reversión hacia el punto de partida, el Uno. Así, la causa productiva es superior a lo que produce y todo lo que existe procede de una causa primera como si se tratara de una raíz. Esta causa primera ha de ser trascendente u opuesta a sus efectos, puesto que ella es el principio de desarrollo dialéctico y de la que procede la multiplicidad de las Unidades.

Pseudo Dionisio de Areopagita satisface la conciencia religiosa que tiene necesidad de valorar la causa primera como causa, es decir, de reconocer su voluntad operante. Esta necesidad no la satisfacía el concepto de emanación, ya que, por definición, la emanación no es operante, es decir, la creación no es deseada. La conciencia, pues, no satisfecha del hombre medieval busca el concepto de creación entendido como un acto de la voluntad divina, que da cuenta de su perfección y de su bondad. En este punto se produce el declive del neoplatonismo en favor de la doctrina cristiana. La labor de Dionisio Areopagita consiste en presentar a través de la doctrina cristiana una concepción del mundo de corte platónico, pues no hay que olvidar que fue discípulo de Plotino y de Proclo. Lo más importante de este pensador fue sin lugar a dudas la jerarquización rígida del mundo de la que derivará la estamentación fija que presenta la Iglesia en su conjunto.

Dios es el autor de las cosas sensibles, pero, siendo causa universal, está por encima de todas ellas, porque no es ninguna de las cosas que son; asimismo, siendo autor de las cosas inteligibles, no es ninguna de ellas. Es un ser trascendente, y lo es tanto de todas las afirmaciones como de todas las negaciones, pero sin embargo es causa única de todas las cosas. Estableciendo así la imposibilidad de designar la naturaleza de Dios, Dionisio Areopagita



considera que también se da una imposibilidad de designarle con un nombre.

En función de la jerarquización propuesta, el mundo hay que entenderlo como producto de la voluntad divina, no pudiendo ser los seres otra cosa que manifestaciones de Dios.

Insistimos de nuevo en el hecho de que creemos que la novedad de Bruno respecto del neoplatonismo consiste en la afirmación de la inmanencia de Dios en el mundo, frente a la filosofía neoplatónica que siempre deja bien a salvo la trascendencia de la causa primera con respecto a todos los demás órdenes de existencia. Es entonces Spinoza deudor de Bruno respecto al monismo sustancial y respecto a la identificación de la naturaleza con Dios a través del concepto sustancia-causa. Y precisamente por afirmar Spinoza parecidas tesis a las que fueron condenadas por heréticas en Bruno, sufrió situaciones no tan trágicas como las del nolano, pero sí dramáticas.

#### 1.5. COMUNIDAD JUDIA

Spinoza pertenecía a la comunidad judía de Amsterdam, en la que tenía un prestigioso porvenir, pues pertenecía a una familia de marranos pudientes que le ofrecieron una exquisita educación que le hizo poseedor de la cultura judía de la época. El joven Spinoza contacta con un grupo de intelectuales judíos hispánicos que interpretan libremente la Escrituras.

"Entre los Marranos que abandonan la Península Ibérica para ir a Holanda, se distinguen dos categorías: los primeros, humildes creyentes que reciben dócilmente la enseñanza del judaísmo rabínico tradicional; los segundos, que en las Universidades de la Península han estudiado

algunas ciencias profanas como Lógica, Física, Metafísica y Medicina, dando prueba de orgullo, se muestran rebeldes a las exposiciones de los rabinos"(e1).

Este segundo grupo, que describe Baltasar Orobio de Castro, médico marrano de origen portugués, es el que frecuentará Spinoza y el que le llevará a mantener amistad con Juan de Prado.

Asimismo señala Orobio de Castro los dos factores que constituyen la heterodoxia de los judíos de Amsterdam: "La influencia de la cultura filosófica cristiana y de la cultura médica; el desprecio por los tres elementos fundamentales del judaísmo ortodoxo (la Biblia, la exégesis tradicional y la legislación rabínica)"(e2). También "para que sea completo, es preciso evocar la acción de la filosofía judía de la Edad Media y las tendencias escépticas en el judaísmo hispánico"(e3).

Juan de Prado fue un marrano andaluz que estudió en la Universidad de Alcalá de Henares y que se graduó como doctor en medicina en la de Toledo. Emigró de España con su mujer cansado de disimular la fe cristiana y llegó a los Países Bajos donde se convirtió oficialmente al judaísmo tomando el nombre de Daniel(e4). Sin embargo, pronto se operó una gran transformación intelectual en Juan de Prado, que se explicita en torno a varios temas, que serán los temas preferidos de la heterodoxia judía: "Las almas mueren con los cuerpos; Dios no existe más que filosóficamente hablando; la fe es inútil"(e5).

Estas tres teorías constituirán el caldo de cultivo de la filosofía de Prado, que Revah resume así: "Un Dios creador y conservador del Universo que ha dado, de una vez por todas, las leyes inmutables a la Naturaleza que él ha creado, que no intervienen por ninguna providencia especial ni con respecto a las cosas ni con respecto a los hombres

(este último punto será tratado en la crítica de la religión judía). Pero, ¿cuál es en este universo implacablemente reglado, el destino final del hombre?..... Sabemos que en 1659, según el testimonio de Fr. Tomás Solano, él pensaba, como Spinoza, que las almas morían con los cuerpos"(88).

Sin lugar a dudas, en la comunidad judía se había extendido la opinión de que Prado y sus teorías heréticas habían desviado a Spinoza de la ortodoxia judía. "En realidad, Spinoza se despierta a la reflexión filosófica bajo la influencia del deísmo de algunos Marranos de Amsterdam, Uriel da Costa y, sobre todo, Juan de Prado. Al principio de 1659, aún no parece estar enteramente liberado de esta influencia"(87).

Efectivamente, el deísmo de los heterodoxos sefardíes proporciona a nuestro autor el ámbito donde se desarrollará su transformación intelectual, "y esto por sus afirmaciones esenciales: a) autonomía de la razón especulativa y moral; b) rechazo de todas las formas admitidas de revelación divina; c) concepción de una Naturaleza en la que las leyes han sido fijadas por Dios desde la Creación, de una manera moral y religiosa, común a todos los hombres desde los orígenes de la humanidad. La dogmática spinozista se esforzará en aportar soluciones a los problemas que establecía el deísmo. En particular, el *Deus sive natura* trataría de escapar al dualismo deísta que establecía frente a frente un Dios creador, pero sometido a leyes inmutables"(88).

Spinoza parte, pues, del escepticismo marrano de Prado que defiende un naturalismo puro al negar el Dios de la Escritura y de la revelación para sustituirlo por un Dios-Naturaleza que se expresa en las leyes naturales. También rechazó Prado que el pueblo judío sea el elegido y

pregunta por qué Dios no se ha dado a conocer a todos los hombres, evitando así problemas(ese).

Spinoza es acusado de ateísmo por la comunidad judía, y lejos de adoptar una actitud sumisa ante la amenaza de excomunión, escribe una "Apología para justificar una ruptura con la Sinagoga", y la dirige altivamente a las autoridades de la comunidad. Esta comunidad sin querer el escándalo intenta la conciliación, pero Spinoza, decidido, no tiene miedo a la ruptura. Es conocido el texto de la excomunión de Spinoza publicado el 21 de julio de 1656(70).

Tras la ruptura con la sinagoga, Spinoza se dedica al estudio y a su formación espiritual. Pasará el resto de sus días hablando de Dios y de cómo el hombre puede llegar a ser feliz.

#### 1.6. LA SUSTANCIA ES INFINITA Y ETERNA

Concibiendo la sustancia existente por sí, no puede atribuírsele la finitud, porque lo finito es limitado, incompleto en algo, dependiente.

"El tema del infinito siempre ha parecido a todos difícilísimo e incluso inextricable, por no haber distinguido entre aquello que es infinito por su propia naturaleza o en virtud de su definición, y aquello que no tiene límites, no en virtud de su esencia, sino de su causa; por no haber distinguido, además, entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo; y, finalmente, por no haber distinguido entre aquello que sólo podemos entender, pero no imaginar, y aquello que también podemos imaginar. Si hubieran prestado atención a todo esto, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían

comprendido fácilmente cuál infinito no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido sin incoherencia ninguna, como mayor que otro, y cuál no, como se verá por lo que veremos a continuación" (71).

La sustancia sólo puede ser infinita:

"Toda sustancia es necesariamente infinita" (72).

También será eterna, porque al identificarse la esencia con la existencia, la sustancia es causa productora incesante;

"Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

*Explicación:* En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin" (73).

Los conceptos de infinitud y eternidad atribuidos a la sustancia son lo suficientemente indeterminados como para que no se vea mermada a través de determinaciones, puesto que determinar es limitar y el límite es incompatible con la infinitud de la "causa sui" (74), según lo dice el propio Spinoza:

"Como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación" (75).

La sustancia es, pues, infinita, eterna, indeterminada y única pues el spinozismo excluye la pluralidad de sustancias. Puesto que de la cosa finita no se puede decir que sea sustancia, ésta no puede aplicarse más que a Dios. Sin embargo, el concepto de Dios no añade nuevo a la sustancia, o, lo que es lo mismo, estos conceptos se identifican en la unidad de la causa primera.

El Dios-sustancia de Spinoza excluye todas las representaciones antropomórficas de Dios(76). Dios no tiene ninguno de los rasgos que consideramos propiamente humanos(77), no tiene entendimiento ni voluntad, y aun en el caso de que la costumbre nos obligara a hablar en estos términos, nunca guardarían la más mínima relación aplicados a Dios y aplicados al hombre(78).

"Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres" (79).

Spinoza contradice el concepto de creación; la creación *ex nihilo* implica un Ser inteligente y todopoderoso que decida en un momento determinado (a través de un acto de la voluntad) crear; pero, dado que Spinoza niega el entendimiento y la voluntad divinas, la creación no puede realizarse. "Al concepto judeo-cristiano de creación se ligan en efecto, como corolarios, el concepto de Dios personal cuya esencia está constituida por un entendimiento y una voluntad infinitas, y las nociones conexas del fin de la creación, de la elección del mundo, de la finalidad, de la bondad o malignidad del mundo, de la Providencia y de la predestinación. El concepto spinozista de la producción necesaria de las cosas por Dios, que sustituye la predesti-

nación intencional por la determinación causal, entraña la ruina de todos estos conceptos" (so).

Desde el punto de vista de la teología cristiana ortodoxa, el mundo creado depende de Dios y Dios actúa en el mundo, pero hay una diferencia ontológica entre Dios y el mundo (s1).

Dios crea el mundo, pero no en el "sentido vulgar" de la palabra, según indica el propio Spinoza, sino expresando en él su esencia. Lo que rechaza Spinoza de la creación en sentido tradicional es que sea una producción a partir de "la nada", puesto que el término "nada" lo utilizaron como equivalente a "algo material" de lo que el mundo se hizo, y no como ausencia total de realidad.

"Se rechaza la definición vulgar de creación.

1. Omitimos aquellas palabras, que usan corrientemente los filósofos, a saber, de la *nada*, como si la nada fuera la materia de la que son producidas las cosas..... No cabe duda, pues, que ellos no consideraron la nada como negación de toda realidad, sino que imaginaron o fingieron que era algo real.

2. Yo digo que en la creación no concurren más causas que la eficiente ..... Además, .....añadí.... que la cosa creada no presupone nada, aparte de Dios" (s2).

Spinoza establece la diferencia entre crear y generar:

"Y ahí reside la diferencia entre crear y generar. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge sólo en cuanto a la

existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que, si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la cosa.....

Pero, lo que nosotros llamamos aquí crear, no se puede decir, en rigor, que haya existido jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos hacer, cuando distinguimos entre crear y generar" (83).

Si partimos de la sustancia única y autodeterminada (por definición), no podemos establecer otra realidad distinta a ella, porque en ese caso habría que mantener la existencia de dos sustancias, una de las cuales es causa de la otra. Siendo esto así, aceptar una sustancia creadora distinta de lo creado es incurrir en contradicción, puesto que aceptamos dos sustancias. Según Spinoza, el concepto judeo-cristiano de creación implica la dualidad de sustancias y esto es incompatible con el monismo de su sistema.

A modo de conclusión, señalamos las propiedades que debe tener el ser necesario:

"1. Es eterno: pues, si se le atribuyera una duración determinada, concebir ese ser fuera de una duración determinada sería concebirlo como no existente o como no incluyendo la existencia necesaria, lo cual contradice su propia definición.

2. Es simple y no compuesto de partes: pues es necesario que las partes componentes sean anteriores, en cuanto a la naturaleza y al conocimiento, a su compuesto; lo cual no sucede en lo que es eterno por naturaleza.

3. No puede ser concebido como determinado, sino tan sólo como infinito: ya que, si la naturaleza de este ser fuera de esos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual repugna también a su definición.



4. Es indivisible porque si fuera divisible se podría dividir en partes de la misma o de diversa naturaleza; si lo segundo, podría ser destruido y, por tanto, no existir; si lo primero, cualquier parte incluiría por sí misma la existencia necesaria y, así, podría existir y ser concebida una sin la otra y, por consiguiente, aquella naturaleza podría ser comprendida como finita, lo cual, según lo que precede, se opone a la definición.....

5. Todo aquello que implica la existencia necesaria no puede incluir en sí mismo ninguna imperfección.

6. Además, como sólo de la perfección puede provenir que un ser exista por su suficiencia y por su fuerza; si suponemos nosotros que un ser que no expresa todas las perfecciones existe por su naturaleza, se sigue que incluye de ahí que debemos suponer también que aquel ser, que incluye en sí todas las perfecciones, también existe" (84).

## 2. DIOS ES POTENCIA QUE SE EXPRESA A TRAVÉS DE LOS ATRIBUTOS

El concepto absoluto de sustancia se expresa a través de unos conceptos subordinados pero no exteriores que son infinitos en su género: los atributos.

El atributo no es una realidad distinta de la sustancia sino sencillamente un aspecto intelectual de ella.

"Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma"(85).

Mientras que la sustancia la definía Spinoza con total independencia, los atributos los define en clara dependencia con la sustancia. Los atributos son, en la medida en que expresan la esencia infinita de la sustancia divina y por ello no tienen ninguna entidad autónoma.

"Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita"(86).

Si la sustancia es infinita, los atributos serán también infinitos, puesto que expresan su esencia. Sin embargo, los atributos no son sustancias diversas puesto que Dios los unifica en virtud de su definición.

"Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos"(87).

A pesar de su diferencia, los atributos constituyen el mismo ser absolutamente infinito, por tanto no pueden ser limitados numéricamente y en consecuencia son "innumerales en el sentido fuerte de la palabra"(88).

Pero estos infinitos atributos que se siguen de la sustancia no son una parte cuya suma la constituiría, sino que son productos inmediatos de la actividad immanente de la sustancia eterna y, por tanto, derivados; la sustancia es anterior a los atributos y fuente eterna del Ser, *Natura naturans*. "Entre la sustancia, como elemento inicial indiferenciado, y los modos, como momento último de la diferenciación, hay un *hiatus* o salto que necesita, por su enorme distancia ontológica, un momento mediador..... Este

momento es el constituido por los atributos, que si por una parte, son ellos una pluralidad frente a la sustancia expresada en ellos, por otra son cada uno la unidad de una cualidad infinita que se plurificará al limitarse en los modos" (as).

Spinoza llama a la naturaleza esencial de Dios en cuanto que es concebida por el entendimiento, "atributo", porque conocer a Dios es "atribuirle" esta o aquella naturaleza. Pero como la naturaleza de la sustancia divina es infinita, infinitas serán las maneras que la determinan e infinitos serán sus atributos, porque nunca la infinitud de Dios puede agotarse o limitarse en tal o cual enunciado afirmativo.

"En cuanto a lo que ustedes dicen que yo no demuestro que la sustancia (o ente) puede tener varios atributos, quizá no han querido atender a las demostraciones, pues he utilizado dos. Según la primera, nada nos resulta más evidente que esto: todo ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanto más realidad o ser tiene un ente, tantos más atributos hay que atribuirle; por lo cual, el ser absolutamente infinito debe ser definido, etc. La segunda demostración, que yo considero excelente es la siguiente: cuantos más atributos atribuyo a un ente, tanto más lo concibo como verdadero; sucedería todo lo contrario, si yo hubiera fingido una quimera o algo parecido" (so).

Es cada uno de los infinitos atributos de la sustancia un aspecto de despliegue que la califica desde el punto de vista del conocimiento humano. Así los atributos, explicando lo que es la sustancia divina, nos la dan a conocer.

"Pues dicha definición, tal como se la he entregado, reza así: *por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo*

*concepto no incluye el concepto de otra cosa. Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice atributo respecto al entendimiento que atribuye a la sustancia tal naturaleza determinada. Esta definición explica con bastante claridad, creo yo, qué quiero entender por sustancia y por atributo" (e1).*

Es decir, lo que Spinoza entiende por atributo es lo mismo que lo que entiende por sustancia, pero en el primer caso se trata de un punto de vista gnoseológico y el segundo ontológico.

Adaptándonos a las exigencias noéticas, el entendimiento humano sólo puede conocer dos atributos de Dios: el Pensamiento y la Extensión. La esencia del hombre es ser "la idea de un cuerpo que existe en acto" y de ella ha de partir para conocer la naturaleza esencial del ser. Y aunque el hombre como parte de la Naturaleza es una unidad, puede ser considerado desde una perspectiva espiritual o desde una perspectiva material, lo cual condiciona su concepción de la realidad, porque sólo podrá percibirla a partir de su experiencia inmediata, esto es, en relación a su espíritu o a su cuerpo.

"El alma humana sólo puede lograr conocer aquellas cosas que implican la idea de un cuerpo que existe en acto o lo que se puede deducir de esa misma idea. Porque el poder de una cosa cualquiera se define por su sola esencia y la esencia del alma sólo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto; y por tanto el poder del alma de entender tan sólo se extiende a las cosas que contiene esta idea del cuerpo o a las que se siguen de esa idea.

Ahora bien, esta idea del cuerpo no implica, ni expresa ningún otro atributo de Dios fuera de la extensión y del pensamiento"(e2).

El entendimiento humano, que es limitado, sólo puede conocer en el doble ámbito de pensamiento y extensión, porque el universo así es como se le presenta. La sustancia infinita puede concebirse o bien como un sistema de pensamiento, o bien como un sistema de cuerpos extensos en el espacio. Estas dos series paralelas se complementan, pero no se reducen la una a la otra, porque son dos realidades distintas, aunque expresan la misma realidad sustancial; ni el pensamiento puede mover al cuerpo ni lo extenso actúa sobre lo pensante.

Del resto de los infinitos atributos el hombre no sabe nada, los únicos que puede conocer el entendimiento humano son el Pensamiento y la Extensión; sabemos que existen otros atributos (por la Definición VI de la primera parte de la *Ética*), pero no sabemos cuáles son.

Spinoza establece respecto a las distinciones de las cosas, la misma teoría de las distinciones defendida por los escolásticos, Descartes y Suárez.

El propio Spinoza nos dirá que la teoría de las distinciones la ha tomado de Descartes, para así señalar que, aunque en otros autores también aparece, concretamente en Suárez, "no va a tomar el mismo significado que éste da a los términos" (32).

Suárez, no distinguiendo entre metafísica general u ontología general y disciplinas especiales (distinción atribuida comúnmente a Wolff), hace un estudio del ser partiendo del aristotelismo y del tomismo. El concepto de ser tiene un significado analógico, no unívoco, y es realmente distinto del concepto de sustancia o de accidente. Ahora bien, el ser tiene una doble acepción: por un lado significa el acto de existir y por otra, es un "nombre", es decir, se refiere a lo que es una esencia real, esto es, objetiva y no una construcción mental (34).

Según Descartes hay tres clases de distinción: real, modal y de razón.

"1. La real se encuentra propiamente sólo entre dos o más substancias; y podemos concluir que dos substancias son distintas entre sí, si podemos concebir una, clara y distintamente, sin pensar en la otra"(66).

Así podremos distinguir la *res infinita*, la *res cogitans* y la *res extensa*.

"2. Hay dos clases de distinción modal, a saber, la una entre el modo propiamente dicho, y la substancia de que el modo depende, y la otra entre dos modos de la misma substancia"(66).

En el primer caso se trataría, por ej., del movimiento o figura y la substancia corpórea, y en el segundo caso sería, por ej., que el movimiento puede conocerse independientemente de la figura, pero ni uno ni otra pueden pensarse sin que dependan de una misma substancia.

"3. La distinción de razón tiene lugar entre una substancia y algunos de sus atributos, sin el cual no puede ser comprendida aquélla, o entre dos de tales atributos de una misma substancia (pensando en el uno sin pensar en el otro)" (67).

### 2.1. Concepción del atributo

La definición que Spinoza da de atributo como "aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de la esencia de la sustancia" ha dado lugar a varias interpretaciones, muchas de ellas contradictorias.

Deleuze, haciendo un estudio de la idea de "expresión", señala que en la *Ética*, "la esencia de la sustancia no existe fuera de los atributos que la expresan, de manera que cada atributo expresa una cierta esencia eterna e infinita. Lo expresado no existe fuera de sus expresiones, cada expresión es como la existencia de lo expresado" (88). El atributo expresa una esencia, pero no es su esencia la que expresa sino la de la sustancia; cada uno de los infinitos atributos expresa una esencia de las infinitas esencias que posee la sustancia, pero todas ellas no son más que una y la misma esencia, de tal manera que "la existencia tiene el privilegio de existir por sí: existe por sí, no el atributo, sino aquello a lo que cada atributo relaciona con su esencia, de manera tal que la existencia se oculta necesariamente de la esencia así constituida" (89). Gracias a la supresión de la trascendencia, Spinoza puede afirmar la immanencia de la sustancia divina y con ella la identidad de forma entre Dios y los seres del mundo; por el contrario, negará la identidad de la esencia. Constituyendo los atributos la esencia de la sustancia, no constituyen, sin embargo, la de los seres finitos. "Sin embargo son formas comunes, porque las criaturas los implican tanto en su propia esencia como en su existencia" (100). Los atributos son entonces "formas comunes" que se aplican tanto a Dios como a las criaturas, aunque entre ambos haya una diferencia de esencia y existencia; poseen un significado unívoco que permite predicarlos igual del ser divino que del ser finito. "Los atributos son formas de ser infinitas, razones formales ilimitadas, últimas, irreducibles; estas formas son comunes a Dios del que constituyen la esencia y

a los modos que las implican en su propia esencia. Los atributos son verbos que expresan cualidades ilimitadas; esas cualidades están como englobadas en los límites del finito"(101).

Según Deleuze, Spinoza instaaura la distinción formal nuevamente, incluso con una dimensión que no tenía en Duns Scoto. "Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente a la unidad de la substancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica. Se preguntará aquí por qué Spinoza no emplea jamás ese término, hablando solamente de distinción real. Es que la distinción formal es ciertamente una distinción real"(102). Identifica Deleuze "formal" y "real", ya que previamente concibe ambos conceptos como diferentes; cada una de las entidades "formales" corresponde a una única y misma realidad; "así, hay, según Deleuze, la misma *res* para cada *formalitas*. Reduce la distinción real, a lo que, en el marco racionalista, sería una distinción modal"(103).

La interpretación de Deleuze está, pues, en la línea de la distinción formal que hace Duns Scoto.

Se sitúa Duns Scoto en la problemática del Ser griego para estudiar las características generales del ser; pero no atiende tanto al ser aristotélico, susceptible de ser estudiado a través del conocimiento sensible, como a la metafísica platónica que estudia el ser escindido en dos ámbitos: el que se observa y el que se piensa, siendo este último cognoscible "inmediatamente" a través de la intuición intelectual. Es por esto que el pensar escotista es de raíz platónica, pese a las apariencias, no pasando de ser su aristotelismo un equivalente al que se encuentra en Avicena(104). Desde esta toma de postura, Scoto negará los puntos centrales del tomismo, realizando a la vez una labor crítica, que le convertirá en el precursor de Ockam como



"expurgador" de la filosofía de temas que pertenecen al campo de lo indemostrable racionalmente.

Afirma Scoto la posterioridad de las esencias con respecto a la esencia infinita de Dios y el realismo de la distinción formal (inspirado en la teoría de la pluralidad de las formas). La distinción formal la concibe como intermedia entre la real y la de razón. "Hay distinción formal escotista siempre que el entendimiento puede concebir, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros dos. Las *formalitates* así concebidas son, pues, unas con la unidad misma del sujeto" (105).

Frente a la analogía del ser tomista, defiende Scoto la noción unívoca de ser que permite establecer esta noción como algo común a todas las cosas existentes, común por tanto a Dios y a las criaturas. El ser, como principio indeterminado formal, permite unificar los campos separados. Sobre esta noción se edifica la percepción formal de los seres individuales, subsumiendo lo múltiple bajo lo uno, formalmente.

El formalismo se erige en una de las claves del sistema escotista, estableciéndose como el principio de elaboración del sistema del conocer. A través de la distinción formal, que no es una pura distinción de razón, sino una distinción real, Scoto da solución al problema de la individuación formal para poder distinguir la singularidad de las cosas existentes de la noción general o universal de ser; y este principio ha de conformarse en una supuesta "esencia individualizante" contenida en el ente particular.

Se deriva del planteamiento de Scoto un claro platonismo en el que lo importante es la "forma", el orden lógico o ideal de los hechos.

Es, pues, en este sentido señalado por Scoto, cómo concibe Deleuze la distinción entre los atributos spinozianos. Distinguiendo entre formalidad y realidad, explica la relación entre sustancia y atributos: "Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una sola sustancia ontológicamente una. Pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una sustancia absolutamente una..... De manera que los atributos mismos tienen la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos" (106).

Así, los atributos son formalmente lo que la sustancia es ontológicamente.

Pero ocurre que la formalidad y la realidad para Spinoza son idénticas (107), y por tanto, huelga la distinción que entre ellas hace Deleuze. Es más, el propio Spinoza dice claramente el tipo de distinción que hay entre los atributos:

"Aunque dos atributos se conciban como realmente distintos, -esto es, uno sin intervención del otro-, no podemos, sin embargo, concluir que constituyan dos entes o sustancias diversas" (108).

Sin embargo, hemos de observar una diferencia entre lo que dijo Spinoza en la *Ética* y lo que dice en los *Pensamientos metafísicos*.

"Triple distinción de las cosas: real, modal y de razón. Para entender rectamente este atributo, hay que recordar lo que dijo Descartes en los *Principios de Filosofía*....., a saber, que en la naturaleza real no existen más que las sustancias y sus

modos, de donde se deduce la triple distinción de las cosas: real, modal y de razón..... Se llama real, aquella por la que se distinguen entre sí dos sustancias, ya sean de distinto o del mismo atributo..... Esta distinción se reconoce en que ambas cosas pueden ser concebidas y por tanto pueden existir la una sin la otra. La distinción modal reviste dos formas: la que se da entre el modo de la sustancia y la sustancia misma y la que se da entre dos modos de una y la misma sustancia..... Finalmente, la distinción de razón se dice aquella que existe entre una sustancia y su atributo, como cuando se distingue la duración de la extensión" (109).

Ante estas diferencias notables respecto a la consideración de la distinción entre la sustancia y los atributos, creemos que "so pena de incoherencia o contradicción, la diversidad de contenido de los textos debe aludir a aspectos diferentes del tema"(110). Exactamente, en la proposición 10 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza se refiere a la manera de concebir los atributos el conocimiento humano, y en ese sentido, la razón ha de concebirlos como "realmente" diferentes; por el contrario en el capítulo V de los *Pensamientos metafísicos* Spinoza habla de los atributos y de su distinción de razón porque ontológicamente no son entidades sustanciales reales, sino expresiones de una única realidad sustancial que es Dios (111). Hemos de tener siempre presente la Definición VI de la primera parte de la *Ética*, porque en ella se expresa la naturaleza y la esencia de la sustancia que es la clave para comprender la filosofía spinoziana.

Lachièze-Rey, analizando el *Tratado breve*, señala que, partiendo de la postura spinozista, en la Naturaleza no puede haber varias sustancias diferentes sino una sola y que si lo que tratamos es de explicar que esa sustancia se expresa en múltiples atributos, tenemos que negar la dis-

tinción real entre los atributos, como una exigencia necesaria del monismo de base; "se trata pues aquí de probar la distinción real entre existencias correspondientes, es decir entre sustancias y, en consecuencia, de eliminar esta última"(112).

Sabemos, sin embargo, que Spinoza habla de distinción real entre atributos en la proposición 10 de la primera parte de la *Ética*. No obstante, Lachièze-Rey ve un peligro interpretar la distinción real spinozista con el significado que le da Descartes, porque en ese caso estaríamos hablando de pluralidad de sustancias, significado claramente contradictorio con el pensar spinoziano. En consecuencia con lo dicho, piensa este autor que en la teoría de las distinciones en Spinoza se trataría más que una distinción real, de una distinción modal, por cuanto que no hay realmente distinción entre sustancias diferentes. "La manera como se concibe la distinción real corresponde muy exactamente a la oposición de dos filosofías tal y como lo hemos señalado: siendo la distinción entre atributos condición necesaria, Spinoza se propone eliminar la tesis cartesiana según la cual pueden existir varias sustancias con el mismo atributo, pero no transformando esta condición necesaria en condición suficiente, se reserva la posibilidad de otorgar varios atributos a una misma sustancia"(113).

Creemos que la interpretación de Lachièze-Rey es una interpretación que no carece de sentido, pues "en último término, la distinción real tendría en Espinosa una función negativa. Es cierto que en un monismo de la sustancia no debe haber distinciones reales, o sea, de sustancia a sustancia, pero es un hecho que las hay, no explicando su interpretación por qué la distinción real entre atributos es necesaria, pero no suficiente para que sean dos sustancias diversas"(114).

A través de la distinción modal aplicada a los atributos, quedaría a salvo la teoría de los atributos cualitativamente diferentes, como expresivos de la esencia de la sustancia y anulada la doctrina de atributos numéricamente distintos; pero aun así, insistimos, no se puede ir contra los textos, como hace Lachièze-Rey y hacer afirmaciones que los contradigan; pues, aunque ciertas tesis contenidas en ellos puedan resultar peligrosas al malinterpretarse o puedan sugerir doctrinas extrañas a las defendidas en principio, hay que ser riguroso en la interpretación de los textos y fiel a lo que nos dicen; quizá ocurra en este caso que el sistema spinoziano sea demasiado rico en matices y por eso, en algunos casos, ofrezca la apariencia de trasgredir las reglas lógicas y los primeros principios establecidos en el sistema.

Gueroult interpreta la distinción real de los atributos tal y como la señalara Spinoza en la proposición 10 de la primera parte de la *Ética*. No se puede establecer como atributo de una sustancia a realidades que en ellas mismas no fueron concebidas como sustancias(115).

La intención de Gueroult es recusar la interpretación idealista, subjetivista o formalista de los atributos, fundamentalmente representada en el hegelianismo. Según los idealistas, los atributos, no siendo realmente en la sustancia, no se deducen de ella, sino de la forma del entendimiento. "Su diferencia no puede venir de que el entendimiento rompa en una pluralidad infinita el ser divino absolutamente simple, que excluye en sí toda diferencia y toda pluralidad, no siendo el número más que una ficción imaginativa, ajeno a las cosas..... Los atributos no son pues, para ella, más que predicados extrínsecos"(116).

Esta teoría, añade Gueroult, ha sido reforzada con varias consideraciones extraídas de la filosofía judía medieval de la que Spinoza ha tenido alguna influencia.

Concretamente, señalan que la doctrina de los atributos habría sido elaborada a partir de las controversias de los rabinos acerca de los "universales"; enfrentada la postura realista de Maimónides a la nominalista (los atributos no son más que nombres, como todo concepto, predicados subjetivos sin realidad propia); Spinoza intervendría en la polémica y se pronunciaría, contra el realismo, a favor del nominalismo, pues sólo la tesis nominalista de la subjetividad de los atributos es compatible con la simplicidad de la sustancia infinitamente infinita"(117).

La postura, en suma, de Gueroult es que al atributo no hay que definirlo sólo como "lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma"(118), sino también como "la sustancia es igual a los atributos":

"Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos" (119).

"Dios es inmutable, o sea, todos los atributos de Dios son inmutables" (120).

*"Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí..... Por atributo entiendo lo mismo, excepto que se dice respecto al entendimiento"(121) .*

Que los atributos son lo que el entendimiento percibe de una sustancia no quiere decir que sean subjetivos, entidades de razón que sólo existen en nuestro pensamiento. Los atributos son "extra-mentales", existen fuera del pensamiento:

"Nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las sustancias o, lo que es lo mismo, sus atributos y sus afecciones" (122).

La diferencia que habrá entre la sustancia y los atributos es que estos últimos permiten conocer a un entendimiento finito la esencia de la sustancia, pero aun así, insistimos, no son subjetivos o meros modos de pensar; son objetivos, extra-mentales y tan reales como la sustancia misma. Y no sólo esto, sino que son la sustancia misma. Podemos decir con Gueroult que son dos nombres para designar una misma cosa. "Si, en efecto, substancia y atributo son dos nombres para la misma cosa, como Israel y Jacob son dos nombres para la misma persona, no se puede derivar que el atributo sea el nombre y la substancia la cosa, sino que uno como otra son nombres para una sola y misma cosa"(123).

La sustancia y los atributos son una y la misma cosa, no habiendo entre ellos más que una distinción de razón(124).

Para zanjar esta cuestión acerca de cuál es la entidad de los atributos, creemos que Brunschvicg resume claramente el problema al preguntarse: "¿Estos atributos son emanaciones de la sustancia que constituyen realidades distintas, o no son más que concepciones creadas por el entendimiento para comprender la sustancia?"(125). Y clarifica lo que son al responder: "Pero la alternativa no existe más que desde el punto de vista del entendimiento humano, necesariamente finito. Separados de la infinidad que es su razón común, considerados unos aparte de otros, parecen no existir más que relativamente a la inteligencia que los ha determinado aisladamente. Por el contrario, en tanto que por su totalidad constituyen la substancia divina que se caracteriza porque la infinidad conduce a la unidad, tienen una realidad absoluta"(126).

## 2.2. Influencia de Descartes

La teoría de los atributos, aunque es uno de los aspectos más característicos de la filosofía de Spinoza, no es del todo original en él; Spinoza adapta a su filosofía una idea que ya se encuentra en Descartes.

Descartes definió la sustancia como:

"Lo que existe de tal forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir" (127).

Esta definición, *sensu stricto*, sólo puede aplicarse a Dios.

"Hablando propiamente, no existe sino Dios que lo sea de este modo y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un sólo momento sin el recurso de aquél" (128).

De aquí concluye Descartes que, primeramente, la sustancia se refiere a Dios y, secundaria y analógicamente, a las cosas creadas; dentro de éstas hay dos tipos de sustancias, las corpóreas y las pensantes.

Lo que el entendimiento humano percibe de las sustancias no son ellas mismas sino sus atributos. Cada sustancia tiene un atributo principal que constituye la esencia de la sustancia y que se identifica con la sustancia misma, y del cual dependen los demás atributos.

"Aunque un atributo cualquiera sea suficiente para que la substancia sea conocida, hay, sin embargo, una propiedad principal en cada substancia, que constituye su naturaleza y su esencia, y de la cual dependen todas las demás" (129).



El atributo principal de la sustancia es aquel que se percibe clara y distintamente como imprescindible de una cosa, de tal manera que las demás propiedades dependen de él.

"La extensión, en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante" (120).

Así, el pensamiento es el atributo principal de la sustancia pensante y la extensión es el atributo principal de la sustancia corpórea.

El significado que da Spinoza al atributo principal es muy parecido al cartesiano. También para Spinoza hay dos atributos, pensamiento y extensión, siendo el atributo lo que el entendimiento percibe de una sustancia y que constituye la esencia de la misma. Hay semejanza, sí, pero sólo en lo que se refiere a los atributos, porque respecto a la sustancia hay una diferencia radical entre ambos: mientras que Spinoza concluye que solamente hay una sustancia y que todo lo demás son modificaciones de esa única sustancia; Descartes concluía que hay dos significados para la sustancia y, en consecuencia, no se puede hablar de una única sustancia sino de tres sustancias: Dios, pensamiento y extensión.

Los atributos expresan la única sustancia divina y a la vez se expresan en los modos que dependen de ellos.

### 3. LOS ATRIBUTOS SE EXPRESAN A TRAVES DE LOS MODOS

El atributo expresaba la esencia de la sustancia en un primer nivel de expresión; pero también el modo expresa de una manera determinada la esencia de Dios en un segundo nivel de expresión. Si bien es cierto que hay una única sustancia constituida por una infinitud de atributos, también es cierto que estos atributos se expresan y producen los modos que no son otra cosa que determinaciones o afecciones de la sustancia; los modos dependen directamente de los atributos, que, a su vez, son constitutivos de la sustancia. Es por esto que la tríada sustancia-atributos-modos no rompe la unidad primordial de la sustancia y su naturaleza de entidad real única. Y tampoco la rompe la pluralidad existencial de los modos, que multiplican heterogéneamente la infinitud de los atributos.

Como indica Delbos<sup>131</sup>), cabría señalar aquí la influencia alejandrina en la teoría de los modos y su derivación, y por tanto el parecido entre filósofos como Filón de Alejandría o Plotino y Spinoza.

Filón, en un intento de conciliar la doctrina de las Sagradas Escrituras con la filosofía griega, llega a un platonismo inspirado en Pitágoras y Platón. A partir del establecimiento de la existencia de Dios, un ser absolutamente perfecto y trascendente al mundo, pasa a explicar la creación del mundo en virtud de grados mediadores; así, a través del "Lógos", modelo perfecto del mundo, incorpóreo, no sensible, creó el mundo utilizando la materia indeterminada, previamente creada por él; a través del Lógos, Dios ordenó esa materia desordenada y sin forma creando por fin el mundo. La materia, que es imperfecta frente al Lógos, es la fuente de la imperfección en el mundo. Explica de este modo Filón la creación del mundo, pero a través de interme-

diarios entre Dios y el mundo, a través, entonces, de una derivación gradual.

Plotino, partiendo de la absoluta trascendencia de Dios, del Uno, procede a dar cuenta de la producción del mundo rechazando la creación voluntaria de Dios y estableciendo en consecuencia una "emanación" a través de diversos grados emanativos que se van alejando de la perfección del Uno y van formando la multiplicidad del mundo corpóreo. Esta emanación se produce como consecuencia de la actividad del Uno; es decir, del Pensamiento. De esta manera, el Uno pensándose da origen al Intelecto que contiene ya la multiplicidad por cuanto implica distinción entre el sujeto que piensa y el objeto pensado; este Intelecto es la sede de las ideas platónicas.

La segunda emanación procede del Intelecto y es el Alma Universal, que tiene una doble función: por un lado mira al Intelecto y lo piensa, por otro mira lo que hay detrás de ella y participa de lo sensible gobernando y ordenando el mundo corpóreo.

El mundo inteligible queda constituido por el Uno, el Intelecto y el Alma Universal, mientras que el mundo sensible lo compone el mundo corpóreo que para su formación necesita, además del Alma del Mundo, otro principio del que se derivan las imperfecciones: la materia (concebida como privación de realidad y de bien). El mundo es un viviente único que contiene en su interior a todos los vivientes.

Vemos pues que en este proceso productivo degradante que va desde el Uno hasta la materia, la individuación se produce por emanación o participación siendo el Uno el principio de unificación de la pluralidad. El principio en el que todas las cosas se encuentran unidas con el todo. Cada cosa procede del Uno (que permanece en sí mismo), como de una raíz, y estas cosas se subdividen y se multiplican,

de tal manera que hay unas más cerca y otras más lejos pero siempre dentro de una simplificación de causas y de una unidad universal.

Creemos, pues, que la influencia de la escuela de Alejandría, sobre todo del plotinismo es evidente en este tema; sin embargo, Dios, que es el orden necesario de todo, no es el Uno de Plotino, ni el Dios concebido por Filón; en Spinoza los modos particulares brotan de la sustancia divina y son modificaciones especiales y particulares. En la inmanencia spinozista a diferencia de los planteamientos neoplatónicos no hay lugar para la emanación ni para la creación.

Puesto que la sustancia es infinitamente infinita, nada puede existir fuera de ella. "De la sustancia se derivan una infinitud de atributos, y de cada atributo una infinitud de modos. La deducción de los atributos y de los modos, es, pues, en definitiva, el desarrollo de la sustancia misma; los diferentes aspectos bajo los que el ser puede ser considerado no son más que diferentes medios de comprender esta infinita infinitud que constituye la sustancia"(132).

Cualquier cosa que exista en el universo ha de poder ser deducida a partir de los atributos y modos de Dios o Naturaleza autoproductora. Este panteísmo hace posible demostrar que cada cosa particular es un efecto determinado que pertenece a un único sistema de causas.

Atendamos a la definición que nos da Spinoza del término "modo":

"Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" (133).

La pluralidad heterogénea de los modos existe en cuanto que la sustancia pertenece a su esencia y en cuanto que dependen de la sustancia como única realidad de la que son modificaciones a través de los atributos.

Cuál es la relación de los atributos con los modos es lo que se plantea en este momento. Spinoza nos la explica de la siguiente manera:

"Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo"(134) .

Cada uno de los infinitos atributos se expresa en una infinitud de modos, pero éstos sólo son determinaciones de un único atributo y nunca de los demás atributos. Dios es la causa de todos los modos y esta causalidad se ejerce a través de cada uno de los atributos a que pertenece cada modo, de tal suerte que cada modo lo es de un atributo. Los modos son producidos por la sustancia, pero precisamente por esto son distintos de ella(135). Aunque Dios es causa de los modos y éstos son afecciones de la sustancia desde uno de sus atributos, los atributos no van a ser causa de los modos, puesto que carecen de la entidad óntica que caracteriza a la sustancia; simplemente serán "el ámbito expresivo en el que se particularizan las afecciones de la única sustancia"(136). Los textos en los que podemos apoyarnos para estudiar la relación atributos-modos son muy escasos(137), por lo que el papel desempeñado por los atributos aparece a veces un tanto ambiguo, resultando únicamente claro que el modo determina o afecta a un atributo y, por tanto, afecta también a la sustancia.

Los atributos son "afirmaciones de la sustancia y la doctrina de los atributos una teoría de la afirmación,

porque los atributos, al ser categorías noéticas, expresan la esencia cualitativa de la sustancia. "Los atributos son realmente distintos, es decir, la naturaleza de cada uno debe concebirse sin nada que se refiera al otro" (137); no hay oposición entre ellos, ni comparación lógica, los atributos afirman y en este sentido no son limitados ni determinados.

"Como lo determinado no implica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza, que se concibe determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado" (138).

Cada uno de los atributos es infinito en su ámbito de expresión y por tanto su naturaleza es ilimitada e indeterminada.

Los modos, por el contrario, son "negaciones" de la esencia infinita de la sustancia porque los modos determinan la infinitud del atributo al que afectan. Para Spinoza toda determinación limita el contenido de la esencia de un ser, es decir, niega lo que es en su riqueza infinita; a propósito de la figura como cosa determinada, Spinoza escribe:

"En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá

ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación" (139).

Según Spinoza la negación no es "nada" real, no es más que un ente de razón creado por el hombre para designar la privación de algo, pero en resumidas cuentas la privación es negación y ésta no es nada positivo. En una carta a Blijenbergh Spinoza explica qué es la privación a propósito del pecado:

"Es cierto que la privación no es algo positivo, sino que sólo se denomina tal respecto a nuestro entendimiento y no respecto al entendimiento de Dios. Lo cual procede de que nosotros expresamos con una definición única todas las cosas singulares del mismo género; ..... por eso juzgamos que todas esas cosas son igualmente aptas para la suma perfección que podemos deducir de dicha definición. En cambio, cuando hallamos una cosa cuyas obras contradicen esa perfección, entonces juzgamos que está privada de ella y que se desvía de su naturaleza, *cosa que no haríamos de no haberla puesto bajo aquella definición ni haberle atribuido tal naturaleza. Ahora bien, Dios ni conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga y de hecho les confiere el entendimiento y el poder divino*" (140).

De aquí podemos concluir con Spinoza que la privación o la negación no es más que una idea formada por el hombre, que existe sólo en su mente, pero que no tiene ninguna realidad extramental. En el entendimiento divino no tiene cabida una idea tal.

Todas las cosas que existen en el universo deben ser consideradas como "modificaciones" particulares de la sustancia divina que se nos manifiesta bajo los dos atribu-

tos infinitos Pensamiento y Extensión. Pero se puede distinguir entre los aspectos que se derivan inmediatamente de estos atributos y los que se deducen mediatamente. Los modos que son esenciales a la esencia de los dos atributos infinitos deberán ser también infinitos y Spinoza los denomina "modos inmediatos infinitos eternos" que son necesarios al universo. Los "modos infinitos mediatos" proceden de la naturaleza absoluta de Dios y dependen de los modos infinitos inmediatos. Los "modos finitos" se deducen de los modos infinitos y dependen de ellos porque ocupan un orden más elevado; constituyen las cosas particulares en las que la esencia no implica su existencia.

En el *Tratado breve*, Spinoza distingue entre Naturaleza naturada universal y Naturaleza naturada particular:

"La naturaleza naturada debemos dividirla en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios..... La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la naturaleza naturada necesita algunas sustancias para ser correctamente concebida"(141) .

La naturaleza naturada universal está formada por los modos que se derivan inmediatamente de Dios mientras que la naturaleza naturada particular la componen los modos que dependen de los modos infinitos inmediatos y que se relacionan con Dios mediatamente.

Siendo el *Tratado breve* una obra de juventud en la que el pensamiento de Spinoza aún no está maduro, nos encontramos la teoría de los modos en formación, aunque claramente planteada. Será en la *Ética* donde hallaremos la formulación última y totalmente elaborada de las diferentes clases de modos:



"Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinito"(142) .

Teniendo en cuenta el *Tratado breve* y la *Ética*, tenemos que a los modos infinitos Spinoza los llama también universales y a los modos finitos los llama particulares.

### 3.1. Modos infinitos

Ya hemos indicado que entre los modos infinitos hay que distinguir los modos infinitos inmediatos y los modos infinitos mediatos, "unos y otros cumplen una cierta función de mediación entre los atributos y los modos finitos"(143).

Los modos infinitos expresan los atributos, que, a su vez, son los aspectos que conocemos de la esencia de Dios; uno de los caracteres fundamentales de la esencia de Dios es la *essentia actuosa* y, al ser los atributos aspectos noéticos de la sustancia, éstos tendrán también como rasgo primordial el carácter activo. Es desde este ámbito desde el que hemos de partir para comprender los modos infinitos(144).

Spinoza realiza la deducción de los modos infinitos desde la proposición 21 a la 23 de la primera parte de la *Ética*.

Puesto que la infinitud es un rasgo de lo que existe por sí, no puede pertenecer con propiedad a los modos; ésta les pertenece en cuanto que son realidades que existen "por otro", y es de este otro, de la sustancia

divina cuya existencia es necesaria e incondicionada, de la que dependen los modos y de la que reciben el carácter de infinitos. Pero siempre a través o por medio de los atributos que son los que fundamentan la existencia de los modos. Así, de los atributos se derivan los modos infinitos:

"Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo" (146).

"Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito" (146).

En el primer texto Spinoza demuestra el modo infinito inmediato, que, al igual que el atributo que lo produce, es absoluto, esto es, infinito y eterno.

En el segundo texto establece el modo infinito mediato, que, siendo también absoluto, no se deriva de la naturaleza infinita del atributo sino del modo infinito inmediato que actúa de intermediario entre éste y aquél; pero también el modo infinito mediato es eterno y necesario (147).

Los modos absolutos en tanto que producción directa de los atributos son derivación necesaria; es imposible, por tanto, que no existan. La necesidad del modo infinito queda demostrada porque deriva del atributo necesario e infinito que, a su vez, es la expresión del ser necesario, eterno e infinito de la única sustancia divina. El modo como el atributo depende de Dios y existe en cuanto que es concebido a través de Dios.

"Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita" (148) .

Esta proposición afirma rotundamente y a modo de resumen lo tratado hasta ahora: primero, la existencia de dos clases de modos infinitos, el inmediato y el mediato; segundo, que el modo infinito inmediato deriva directamente del atributo mientras que el infinito mediato se deriva del atributo en cuanto que está afectado por el modo infinito inmediato; tercero, la absoluta necesidad de los modos infinitos que se derivan de los atributos de la sustancia divina, de tal manera que todo lo que existe en el universo es una diferenciación de la única sustancia cuya esencia conocemos sólo bajo dos atributos: el Pensamiento y la Extensión.

### 3.1.1. Modos infinitos del atributo Pensamiento

El modo infinito inmediato, al ser expresión directa de la sustancia divina a través de los atributos, no puede ser infinito por su propia naturaleza sino por la causa que lo produce.

Spinoza da como ejemplos de modos infinitos inmediatos para la Extensión el Movimiento y el Reposo, y para el Pensamiento el Entendimiento absolutamente infinito.

"Los ejemplos que usted me pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la Extensión, en cambio, el movimiento y el reposo" (149).

Ya en el *Tratado breve* Spinoza había dicho que nosotros conocemos dos modos que derivan inmediatamente de los dos atributos conocidos de Dios:

"Por lo que toca a la naturaleza naturada universal o a los modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creados por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante. Pues bien, nosotros decimos que éstos han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad: una obra ciertamente tan grande como correspondía a la grandeza del artífice.

Por lo que se refiere al movimiento, en particular,..... tan sólo decimos que es un hijo, hechura o efecto inmediatamente creado por Dios.

En cuanto al entendimiento en la cosa pensante, es lo mismo que el primero, un hijo, hechura o creación inmediata de Dios, también creado por él desde toda la eternidad y que permanece inmutable por toda la eternidad"(150) .

Califica Spinoza en el *Tratado breve* al Movimiento y al Entendimiento de "hijos de Dios, "Efecto inmediato", "Obra" y "Criatura", mientras que en la contestación a una carta de Schuller en la que éste le demanda: "Desearía ejemplos de aquellas cosas que son producidas inmediatamente por Dios"(151), Spinoza contesta que habría dos: el Intelecto infinito y el Movimiento y el Reposo(152).

Aunque la coincidencia temática es idéntica en los dos textos, cabría observar entre ellos una diferencia de matiz que podríamos justificar a la luz de la puntualización que hace Delbos.

Según Delbos las expresiones que construye Spinoza en el *Tratado breve* obedecerían a una influencia neoplató-

nica en lo referente a la derivación a partir del Ser primero que da lugar al Lógos y a las realidades corpóreas (153).

Entre los atributos y los modos infinitos inmediatos no se da una relación de anterioridad o posterioridad, puesto que ambos son eternos (154).

El entendimiento infinito explica la inteligibilidad universal de las cosas (155) y, como tal, pertenece a la naturaleza naturada, que posee el poder de pensar según se refleja en el atributo Pensamiento, y no a la naturaleza naturante.

"Creo yo que he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque sea infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante" (156).

Se trata de distinguir el Pensamiento como atributo del intelecto como modo derivado de éste y en cierto sentido subordinado a él (157).

"Consideramos innecesario que eso tuviera lugar por medio de alguna otra cosa, aparte de la sola esencia de Dios y del entendimiento del hombre. Pues, dado que aquello que, en nosotros, debe conocer a Dios, es el entendimiento y que éste está tan inmediatamente unido con él, que no puede ni existir ni ser entendido sin él, resulta incontestable que ninguna otra cosa puede estarle siempre tan estrechamente unida como el mismo Dios" (158).

"Porque, aunque observemos algún efecto u obra en la naturaleza, cuya causa nos es desconocida, nos resulta imposible concluir de ahí que, para producir ese efecto, debe existir en la naturaleza una cosa infinita e ilimitada" (159).

El entendimiento infinito que es la causa del intelecto dirige su actividad hacia las cosas múltiples de la Naturaleza naturada y por esto, aunque dependa del Pensamiento y sea infinito, no puede pertenecer a la *Natura naturans*, a la realidad esencial de la propia sustancia. No puede pertenecer a la unidad de la sustancia sino a la multiplicidad de los modos.

El modo infinito inmediato sería entonces idea del atributo Pensamiento y estaría formado por las ideas eternas que forman una unidad en el Pensamiento; es necesario que el entendimiento divino encierre todas las ideas que lo constituyen.

Estas ideas no permanecen estáticas sino que son activas y tienden a afirmarse en la existencia. Llegados a esta punto, es el momento de hablar del modo infinito mediato del Pensamiento. No dice Spinoza cuál sea este modo infinito mediato, pero vamos a tratar de averiguarlo ateniéndonos a los textos.

"El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más" (150).

"El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada y no a la naturante....."

La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos" (151).

En primer lugar, Spinoza dice en la proposición 31 que no pertenece a la Naturaleza naturante sino a la naturada y, en segundo lugar, afirma que es infinito. No pudiéndose tratar del modo infinito inmediato, el *intellectus absolute infinitus*, siendo un modo, porque pertenece a la *Natura naturata*, se ajusta perfectamente al modo que buscamos.

Delbos por su parte, intentando resolver cuál es el modo infinito mediato en el orden del pensamiento hace una interpretación que parte de la quinta parte de la *Ética* (12).

"En virtud de ello, y a la vez de la proposición 21 de la Parte I y de otras, resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios" (123).

Apoyándose en esta proposición, Delbos afirma que es factible suponer que la totalidad de las almas eternas, en cuanto unidad anterior a las determinaciones particulares, es la que constituye el modo infinito mediato en el orden del Pensamiento.

En el intento de completar los modos infinitos mediatos en el universo estructurado que va de lo más sencillo a lo más complejo en una jerarquía degradante que forma la totalidad de la naturaleza, creemos que será conveniente retroceder hasta el escolio de la proposición 31 de la primera parte de la *Ética* en el que Spinoza aclara que el hecho de que hable de entendimiento en acto no quiere decir que exista un "entendimiento en potencia". "Dios no concibe posibles en su entendimiento....."

El entendimiento divino no es más que un modo por el que Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que se deduce de ella"(154).

Para Spinoza la potencia siempre es activa y, por tanto, acto. Dios produce necesariamente los modos, y dado que el entendimiento infinito es un modo, no puede existir potencialidad sino sólo actualidad.

Sería el infinito mediato la totalidad de existencias intelectivas mientras que al infinito inmediato lo constituirían la totalidad de las ideas esenciales del Pensamiento. Es el carácter existencial del modo mediato lo que quiere simplificar Spinoza con la expresión "entendimiento infinito en acto".

También Gueroult conjetura que el modo infinito mediato del que Spinoza no da ningún ejemplo son las ideas o almas existentes. "El modo infinito mediato del Pensamiento debe ser el conjunto de las ideas o almas existentes que, esforzándose por existir y perseverar en su existencia, actúan unas sobre otras en la duración, mientras que todo permanece inmutable a pesar del cambio incesante de sus partes; en fin, la voluntad infinita comprende la infinitud de voluntades finitas"(155).

Concluimos con Gueroult que en el orden del Pensamiento, el modo infinito inmediato es el entendimiento infinito y las ideas eternas, y el modo infinito mediato es el universo de las ideas existentes en la duración(156).

Nos encontramos, pues, con dos modos infinitos para el atributo Pensamiento que Spinoza no siente la necesidad de concebir separadamente y que presenta como si fuese un único modo en el que se pueden distinguir dos aspectos; uno, que constituye la esencia, son las ideas eternas que lo forman: es el modo infinito mediato; otro, que constitu-



ve la existencia, lo forman la totalidad de las ideas existentes en acto en la duración que dependen las unas de las otras, y que, por tanto, no pueden tener como causa directa al atributo pensamiento: es el modo infinito mediato. Se trata de un mismo contenido concebido desde el punto de vista de la esencia (depende directamente del atributo) o desde el punto de vista de la existencia (vuelto a la pluralidad de los entendimientos finitos).

### 3.1.2. Modos infinitos del atributo Extensión

La problemática que planteaba el hallazgo del modo infinito mediato en el atributo Pensamiento no se plantea para el caso del atributo Extensión. Spinoza nos da un ejemplo para el modo infinito inmediato y otro para el mediato.

"Los ejemplos que usted me pide son: del primer género..... en la extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo, la cual aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma"(167).

La Extensión atributo de Dios expresa la esencia de Dios del mismo modo que lo hace el atributo Pensamiento. Como indica Matheron(168), no coincide la noción de extensión spinoziana con la de los neoplatónicos, para quienes la extensión ocupaba un grado infimo en la escala degradante que surge de la esencia divina e implicaba imperfección y negatividad. Al contrario, la extensión en Spinoza es afirmación de Dios, de su esencia y de sus cualidades.

Las modificaciones inmediatas son la fuerza del Movimiento y del Reposo que permiten comprender el universo de los cuerpos.

"Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

Demostración: En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Además, en que pueden moverse más lenta o rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo" (168).

La extensión es anterior al Movimiento y al Reposo y se divide en una multitud de cuerpos simples que sólo se distinguen por su movimiento y reposo, así como por su rapidez y lentitud(170).

Lo que es común a la naturaleza de los cuerpos es que todo cuerpo está en movimiento o en reposo(171).

Los cuerpos de las cosas singulares se definen por su relación externa con otros cuerpos, de tal manera que siendo su esencia el movimiento y el reposo, no pueden moverse sin desplazarse mutuamente(172).

De aquí se deriva el principio de inercia. Un cuerpo persevera en el mismo estado de movimiento o de reposo hasta que otro cuerpo lo determina a cambiar de estado(173); puesto que la esencia de un cuerpo es el movimiento y su velocidad, éste tiende a conservarla hasta que otro cuerpo exterior interrumpe su camino y lo condena al reposo(174).

Junto con el principio de inercia, Spinoza establece la ley fundamental de la Física: cuando una parte cualquiera del todo mueve a otra, pierde tanto movimiento como la otra adquiere(175).

Combinando esta ley fundamental de la Física con el principio de inercia, se deriva todo el sistema de las leyes universales de la Naturaleza(175).

Sin embargo, aunque el individuo pierda un estado o adquiriera otro, esto no afecta a su naturaleza formal, conservando siempre el cuerpo lo que la es esencial(177).

Podemos ampliar esta teoría desde el individuo concreto hasta la naturaleza en su totalidad considerándola como un individuo formado por infinitos cuerpos simples que forman el mundo físico.

Un individuo a su vez está formado de una infinitud de partes extensas que son los "cuerpos simplicísimos"; estas partes consideradas aisladamente no constituyen un individuo porque carecen de esencia y sólo se definen por sus relaciones externas con otros cuerpos. Al entrar en un tipo de relación que caracteriza una esencia determinada de modo es cuando constituyen un individuo existente(178).

El Movimiento y el Reposo, modos infinitos inmediatos del atributo Extensión son causa del modo infinito mediato de este atributo: la *facies totius Universi*, conjunto infinito de cuerpos existentes finitos. "Es <<mediato>> porque depende lógicamente del modo inmediato, el movimiento-y-reposo, que es la característica primaria, o lógicamente previa, de la extensión; es <<infinito>> y <<eterno>>, porque el hecho de que la Naturaleza como un todo, concebida como sistema espacial, permanezca idéntica a sí misma, se sigue directamente de la concepción del movimiento-y-reposo como rasgo necesario del mundo extenso"(179).

Falgueras opina que cada modo infinito mediato de un atributo posee una *facies totius Universi*, por tanto, no habría una faz del universo exclusivamente extensa ni

tampoco una sola para todos los atributos, sino que cada atributo produce una específica *facies totius Universi*(180). Así, la *facies totius Universi* del atributo Extensión sería la infinitud de cuerpos existentes y en el atributo Pensamiento sería la infinitud de ideas finitas existentes(181).

Quiere dar cuenta Falgueras con esta teoría de por qué Spinoza en la carta 64, no da un ejemplo de modo infinito mediato para el atributo Pensamiento. "Nosotros entendemos que, si Espinosa no explicita en su EP. LXIV, más que un ejemplo de modificación infinita del segundo tipo, es porque ese ejemplo vale para todos los atributos, aunque él se refiera especialmente al atributo extensión por haberlo explicado con más detenimiento y claridad en su caso. Creemos pues, que hay tantas *facies totius Universi* cuantos atributos"(182).

Por el contrario, Gueroult considera que las ideas que forma el entendimiento divino y que pertenecen al modo infinito mediato deberían tener un equivalente en la *facies totius Universi* modo infinito mediato del atributo Pensamiento. Pero esta faz sólo es el conjunto de cosas existentes siempre cambiantes, mientras que el entendimiento divino está constituido por las almas eternas que son esencias inmutables(183). En consecuencia, la *facies totius Universi* es el conjunto de los cuerpos que cambian incesantemente y que forman el todo, el Individuo-naturaleza, que, en cuanto tal, no cambia, aunque cambien los individuos constituyentes. El movimiento sólo afecta a los cuerpos que actúan por leyes físicas de tal modo que éstas sólo producen un cambio exterior en los cuerpos al distribuir una cantidad constante de movimiento que hay en el universo.

La Extensión es un atributo de la sustancia, pero la extensión, como hemos visto, se configura en torno a la divisibilidad. ¿El ser sustancial estaría entonces formado

de partes? Por definición, la sustancia es *causa sui*, única y, en consecuencia, simple. ¿Cómo conciliar ambos planteamientos?

Spinoza contestaría, primero, que todo y parte son seres de razón, no reales y, por tanto, no cabe hablar de todo y partes en la Naturaleza; segundo, que lo que está formado de partes debe ser de tal naturaleza que las partes puedan ser concebidas aisladamente (184). Es decir, la Extensión no está formada de partes porque éstas sólo se dan a nivel del modo, nunca en el atributo, y así es posible afirmar a la vez la división (en el modo) y la simplicidad (en la sustancia). Además, Spinoza distingue dos clases de extensión:

"La cantidad es concebida por nosotros de dos maneras: abstracta o superficialmente, tal como la tenemos en la imaginación gracias a los sentidos, y en cuanto sustancia, lo cual sólo se consigue mediante el entendimiento. Y así, si nos atenemos a la cantidad tal como está en la imaginación (lo cual sucede muy a menudo y con más facilidad), resultará ser divisible, finita, compuesta de partes y múltiples. Mas, si la consideramos tal como está en el entendimiento, y la concebimos tal como es realmente en sí (cosa sumamente difícil), entonces constataremos que es infinita, indivisible y única" (185).

El primer tipo de extensión, compuesta de partes, divisible y finita es un ente de razón que se conoce a través de la imaginación. El segundo tipo, es la extensión-sustancia, única, indivisible e infinita, atributo de Dios; es real y se conoce por medio del entendimiento.

De modo general, encontramos, si leemos atentamente la carta 12 a Meyer, sobre el Infinito, que Spinoza distingue en realidad tres tipos de extensión (186).

En primer lugar, la extensión geométrica, abstracta e imaginativa, divisible, en la que se puede distinguir entre "partes" y "todo" como entes de razón; es mensurable, porque el número y la medida "no son sino auxiliares de la imaginación". En segundo lugar, la extensión física, extensión infinita, indivisible, está formada por todos los cuerpos en el conjunto de relaciones inteligibles; es un modo mediato que participa de la eternidad e infinitud de Dios y que constituye la *facies totius Universi*, la totalidad de los cuerpos que componen la naturaleza formando una jerarquía en función de su mayor o menor complejidad. En tercer lugar, la extensión, atributo de Dios pertenece a la *Natura naturans*, y expresa, activamente la esencia divina; es causa activa que tiene el poder de producir los cuerpos a través de los modos y que comporta un aspecto ontológico, pues expresa la vida de la sustancia y da cuenta de su dinamismo creador<sup>(157)</sup>.

### 3.2. Modos finitos

Los modos finitos se caracterizan primordialmente porque su esencia no desarrolla su existencia y se identifican con las cosas particulares. No queremos decir que haya una distinción real entre esencia y existencia, sino que habiendo entre ellas distinción, la esencia no implica la existencia<sup>(158)</sup>.

Sólo lo que es en sí y se concibe por sí es sustancia, de lo que se deriva que lo que es en y por otro no es sustancia, pudiendo ser solamente modo. Al ser la esencia de las cosas finitas producida por otro, necesariamente tendrá que ser modo.

Los modos finitos dependen de los modos infinitos mediatos, ya se trate del entendimiento o de los cuerpos. Sólo la sustancia infinita existe realmente; resulta que

los modos finitos en este sentido carecerían de realidad; pero es evidente que existen. ¿Qué son? Lo finito es un fragmento del ser en relación a otro fragmento, que, a su vez, se relaciona con otro y así *ad infinitum*. Es esta serie infinita extensiva que remite a la única infinitud intensiva de la sustancia y permite concebir la dependencia de los modos finitos respecto del atributo y justificar su realidad; realidad que por sí misma, sin relación a la Naturaleza, es incomprensible. Considerados los modos finitos por sí mismos, son inconcebibles(158). La concebibilidad sólo será posible si se ponen en relación con lo infinito, que es su causa y de lo que dependen. De este modo la Naturaleza es la infinitud de los modos finitos que constituyen la infinitud de los modos infinitos que existen en la infinitud de los atributos infinitos. Es *Natura Naturada* si se considera con el conjunto de sus efectos; es *Natura Naturante* considerada en la unidad original de la sustancia o Dios(159).

"Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito"(161).

Las cosas particulares están determinadas a existir y a producir algunos efectos, en primer lugar, por Dios que establece la ley necesaria que las rige y, en segundo lugar, por las causas exteriores que las afectan de múltiples maneras. Todos los modos finitos están encadenados en una serie de causas que, yendo desde la causa primera hasta las causas últimas, carecen totalmente de autonomía y

expresan la esencia de la naturaleza divina. La naturaleza está estructurada según un nexo infinito de causas.

El modo finito está determinado en su existencia y limitado en su esencia si lo consideramos aisladamente en sí mismo, sin relación a la causa que le da la esencia y la existencia<sup>(182)</sup>. Está determinado por algo extrínseco: en cuanto a su esencia, por algo de la misma naturaleza, y en cuanto a la existencia, por algo que lo hace ser un aquí y un ahora. Por ser finito no dura todo el tiempo ni ocupa la totalidad del espacio; su esencia no implica necesariamente su existencia, pudiendo por tanto no existir. El modo finito no se basta a sí mismo; necesita una causa exterior que lo determine a existir. El modo singular depende para existir de los demás fenómenos que concurren en el universo.

Lo finito es la negación o privación del ser que por esencia es infinito; pero, si existe en el universo, es porque de alguna manera se relaciona con el infinito en virtud de la serie infinita de causas-efectos, de tal modo que su esencia participa de la esencia divina.

Cada cosa finita puede ser limitada por otra de su misma entidad natural pero no de otra naturaleza. Un pensamiento es limitado por otro pensamiento pero no puede serlo por modo de la extensión y viceversa.

"Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo"<sup>(183)</sup>.



La razón parte del modo finito para relacionarlo con la eternidad y la infinitud que es la fuente de la realidad concreta(184).

"Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia" (185).

Toda cosa singular es producida necesariamente por Dios, es un efecto de la sustancia divina y, por eso, hay una absoluta diferencia entre la causa y el efecto; la esencia y la existencia de Dios es inconmensurable con los modos finitos. Aun así, ambas gozan de la misma necesidad. Respecto a Dios no surgen dudas de que es un ser necesario, pero sí pueden aparecer en torno a los efectos por él causados. Spinoza niega la contingencia en la Naturaleza naturada (conjunto de los efectos) y afirma en ella la misma necesidad que rige la *Natura naturans* (Dios).

"En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera" (186).

Nada de lo que existe puede ser contingente porque todo es en Dios; Dios existe necesariamente; luego todos los modos se siguen necesariamente de la sustancia divina, se trate de modos infinitos o finitos. Todos los modos son necesarios, considerados desde la singularidad o desde la totalidad. *Sensu stricto*, Dios no es causa alejada de las cosas particulares, pues existiendo todo en él y por él, es causa próxima de todo lo que existe(187).

Los modos finitos garantizan la pluralidad heterogénea de los seres existentes que tiene por causa la sustancia única real y necesaria y la necesidad de estos

seres, que, al ser producto de la sustancia, deben gozar de la misma necesidad que ella.

Podemos descubrir en las cosas particulares una doble manera de existir. En primer lugar, la existencia que supone un lugar en el espacio en un tiempo determinado; la segunda, remite a la causalidad necesaria de la naturaleza divina, no está sujeta a la duración, es eterna y, rigurosamente hablando, la existencia de la esencia(198).

Hay que distinguir entonces en las cosas singulares la esencia que es eterna y la existencia que tiene duración. No queremos decir que haya una diferencia real entre esencia y existencia, lo que decimos es que hay una esencia que tiene como causa eficiente a Dios, que es por él y que existe necesariamente en cuanto que ésta causa la hace ser; y que esta esencia tiene además una existencia en el mundo de la realidad física que es duradera(199).

Respecto a la teoría del modo, Spinoza se introduce en la corriente de la época, que, iniciándose con la escolástica y Suárez, llega hasta Descartes. El interés por los modos era habitual en el S/XVII y es por esto por lo que Spinoza procede a su estudio, sin necesidad de justificarlos o ponerlos en duda(200).

Pero Spinoza da al modo un significado diferente al que tradicionalmente se le había dado. Los modos son efectos de la sustancia, que es su causa inmanente, derivan de ella, son por y en ella y, por fin, son reales y necesarios como ella. Para Spinoza los modos no son cualidades de la sustancia o propiedades que se le adhieran.

Para Descartes el modo era una modificación de los atributos de las sustancias. Los atributos del pensamiento y de la extensión eran modificados de múltiples formas y,

entonces, nos encontrábamos con los modos o cualidades de esos atributos.

"Cuando hablo aquí de modos, no quiero decir otra cosa que lo que nombro en otra parte atributos o cualidades. Mas cuando considero que la substancia es por aquéllos afectada o variada, me sirvo particularmente del nombre de modos; y cuando por esta variación puede ser denominada así, nombro cualidades a aquellas diversas maneras, causa de que sea nombrada substancia; en fin, cuando pienso más generalmente, que estos modos o cualidades existen en la substancia, sin considerarlos de otro modo que como dependientes de esta substancia, les llamo atributos. Y puesto que no debo concebir en Dios variedad ni cambio de ninguna clase, no digo que haya en Él modo o cualidades, sino solamente atributos; lo mismo que en las cosas creadas llamo también atributo, y no modo o cualidad, a lo que se encuentra siempre en ellas inalterable, como la existencia y la duración, en la cosa que existe y dura"(201) .

"Modo" era un término que utilizaba Descartes para referirse a las modificaciones cambiantes que sufren las sustancias del mundo finito. Por tanto, no habiendo cambios en Dios, no podemos atribuirle modos sino sólo atributos. Igualmente, habrá en el mundo creado cosas que no estén sometidas a variación y de las que tampoco existirán modos, sino solamente atributos.

Para Descartes el accidente era una modificación de una cosa que no pertenece a su esencia, pero que nos muestra lo que es la sustancia y sus atributos.

Spinoza rechaza la noción de accidente y la sustituye por la de modo. De esta manera sustituye la distinción real que primaba en la tradición filosófica entre la sus-

tancia y el accidente por la distinción modal entre la sustancia y el modo. Para Spinoza la sustancia se expresa perfectamente en los modos que son manifestación múltiple de la única sustancia real; la distinción entre ambos (sustancia y modos) no pueda ser entonces real, porque ambos son una misma realidad, sino modal, en cuanto que son distintos aspectos de la única realidad perfecta.

## NOTAS

- (1) RABADE, S.: *Las categorías básicas del pensar Espinosista*.  
pág. 100.
- (2) ET. I. Ax. I, V. Peña, pág. 45; Gebhardt, II, pág. 46.
- (3) ET. I. prop. 29. schol., V. Peña, pág. 78; Gebhardt, II, pág. 71.
- (4) ET. I. Def. III, V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 45.
- (5) Carta 12 a Meyer, A. Domínguez, pág. 130;  
Gebhardt, IV, pág. 54.
- (6) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 60.
- (7) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 56.
- (8) TEJEDOR, C.: *Una antropología del conocimiento. Estudio  
sobre Spinoza*. pág. 54.
- (9) Carta 32 a Oldenburg, A. Domínguez, pp. 236-237;  
Gebhardt, IV, pp. 170-173.
- (10) ET. I. Def. I, V. Peña, pág. 43; Gebhardt, II, pág. 45.
- (11) TB. I. cap. II. Diálogo I (12), A. Domínguez, pág. 74.
- (12) PARKINSON, G.: *Spinoza*. pág. 26.
- (13) DELBOS, V.: *Le spinozisme*. pp. 28-29.
- (14) DESCARTES, R.: Cuartas Respuestas. V. Peña, pág. 191.
- (15) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pp. 51-52.
- (16) PARKINSON, G. H. R.: o. c., pág. 27.
- (17) Ibidem.
- (18) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 114.
- (19) ARISTOTELES: *Metafísica*, XII, 7, 1073a. Trad. Francisco de  
P. Samaranch. Ed. Aguilar. Madrid, 1967. pág. 1055.
- (20) ET. I. prop. 18 y Dem, V. Peña, pág. 68;  
Gebhardt, II, pág. 63-64.
- (21) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 50.
- (22) ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía*. pág. 310.
- (23) ARISTOTELES: *Física*, II, cap. 3. Trad. Francisco de P.  
Samaranch. Ed. Aguilar. Madrid, 1967. pág. 589: "Existe  
una esencia eterna e inmóvil y separada e independiente  
de los seres sensibles".
- (24) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 107.
- (25) ET. I. Apéndice, V. Peña, pp. 92-93; Gebhardt, II, pág. 80.
- (26) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pág. 381.
- (27) ET. II. prop. III. schol., V. Peña, pág. 103;  
Gebhardt, II, pág. 87.
- (28) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 19.
- (29) CM. II. cap. VI, A. Domínguez, pág. 261; Gebhardt, I, pág. 260.
- (30) CM. II. cap. VI, A. Domínguez, pág. 260; Gebhardt, I, pág. 259.
- (31) ARISTOTELES: *De Anima*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Ed.  
Gredos. Madrid, 1978. pág. 168.
- (32) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 24.
- (33) ET. I. prop. 34, V. Peña, pág. 87; Gebhardt, II, pág. 76.
- (34) ET. I. prop. 35, V. Peña, pág. 87; Gebhardt, II, pág. 77.
- (35) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pp. 387-388.
- (36) PARKINSON, G. H. R.: o. c., pág. 20.
- (37) DESCARTES, R.: *Meditación III*. AT. VII. pág. 45.
- (38) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. AT. VII. pág. 78.
- (39) Ibidem.

- (40)ET.I.prop.8.schol. V.Peña,pág.52;Gebhardt,II,pág.51.  
 (41)Carta 34 a Hudde, A.Dominguez,pp.246-247;  
 Gebhardt,IV,pág.180.  
 (42)ET.I.prop.14.corol.I, V.Peña,pág.58;  
 Gebhardt,II,pág.56.  
 (43)DELEUZE,G.:*Spinoza y el problema de la expresión*.  
 pág.13.  
 (44)GEBHARDT,C.:*Spinoza*. pag.103.  
 (45)Ibidem.  
 (46)GUEROUULT,M.:*Spinoza. De Dieu*. pág.366.  
 (47)COPLESTON,F.:*Historia de la Filosofía*. Vol.IV.  
 Ed. Ariel. Barcelona, 1984. pág.198.  
 (48)BRUNSCHVIG,L.:*Scrits philosophiques*. pp.153-155.  
 (49)COPLESTON,F.: o.c.,pp.197-198.  
 (50)MONDOLFO,R.:*Tres filósofos del Renacimiento*.  
 pág.633.nota.  
 (51)CUSA,N.:*La docta ignorancia*. Trad. Manuel Fuentes  
 Benot. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1973. pág.113.  
 (52)CUSA,N.:*De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*.  
 Trad. Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar. Buenos  
 Aires, 1973. pp.38-39.  
 (53)CUSA,C.:*La docta ignorancia*. pág.105.  
 (54)Ibidem.  
 (55)BRUNO,G.:*La cena de las cenizas*. Introducción. Trad.  
 Miguel Angel Granada. Editora Nacional. Madrid,  
 1984. pág.10.  
 (56)MONDOLFO,R.:*Figuras e ideas de la filosofía del Renaci-*  
*miento*. Ed. Losada. Buenos Aires,1988. pág. 67.  
 (57)O.c., pág. 58.  
 (58)MONDOLFO,R.:*Tres filósofos del Renacimiento*.pág.67.  
 (59)O.c., pág.52.  
 (60)Ibidem.  
 (61)REVAH,I.:*Spinoza et le Dr. Juan de Prado*. pág.15.  
 (62)L.c., pág.16.  
 (63)Ibidem.  
 (64)O.c., pág.24.  
 (65)O.c., pág.36.  
 (66)O.c., pág.45.  
 (67)O.c., pág.53.  
 (68)Ibidem.  
 (69)GEBHARDT,C.:*Spinoza*. pág.18.  
 (70)REVAH,I.: o.c., pp.57-58. También GEBHARDT,C.:*Spinoza*.  
 pp.31-32.  
 (71)Carta 12 a Meyer, A.Dominguez,pág.130;  
 Gebhardt,IV,pág.54.  
 (72)ET.I.prop.8, V.Peña,pág.49;Gebhardt,II,pág.49.  
 TB.I.cap.II, A.Dominguez,pág.49  
 (73)ET.I.Def.VIII, V.Peña,pág.46;Gebhardt,II,pág.46.  
 (74)BRUNSCHVIG,L.:*Scrits philosophiques*. pág.38.  
 (75)Carta 50 a Jelles, A.Dominguez,pág.309;  
 Gebhardt,IV,pág.269.  
 (76)DELBOS,V.: o.c. pág.67.  
 (77)ET.I.prop.15.schol, V.Peña,pág.59;Gebhardt,II,pág.57.  
 (78)BROCHARD,V.:*Etudes de philosophie ancienne et de philo-*  
*sophie moderne*. pp.332-370. Considera que la Voluntad  
 de Dios no se distingue de su Entendimiento.

- (79)ET.I.prop.17,schol, V.Peña,pág.66;Gebhardt,II,pág.62.
- (80)GUEROULT,M.:*Spinoza. De Dieu*.pág.353.
- (81)TESMONTANT,C.:*Les problèmes de l'athéisme*.pág.81.
- (82)CM.II.cap.X, A.Domínguez,pp.270-271;Gebhardt,I,pág.268.
- (83)TB.I.cap.II(5),nota, A.Domínguez,pág.62.
- (84)Carta 35 a Hudde, A.Domínguez,pp.248-249;  
Gebhardt,IV,pp.181-182.
- (85)ET.I.Def.IV, V.Peña,pág.44;Gebhardt,II,pág.45.
- (86)ET.I.Def.VI, V.Peña,pág.45;Gebhardt,II,pág.45.
- (87)ET.I.prop.16.Dem, V.Peña,pág.63;Gebhardt,II,pág.60.
- (88)DELEBOS,V.: o.c.,pág.14.
- (89)RABADE,S.:*Las categorías básicas del pensar Espinosista*. pág.104.
- (90)Carta 9 a De Vries, A.Domínguez,pág.120;  
Gebhardt,IV,pp.44-45.
- (91)Carta 9 a De Vries, A.Domínguez,pág.121;  
Gebhardt,IV,pág.46.
- (92)Carta 64 a Schuller, A.Domínguez,pág.349;  
Gebhardt,IV,pág.277.
- (93)COPLESTON,F.: o.c., pp.348-349.
- (94)Ibidem.
- (95)DESCARTES,R.:*Principios de Filosofía*. I. 60.  
J.Izquierdo, pág. 53.
- (96)O.c., pág. 54.
- (97)O.c., pp. 54-55.
- (98)DELEUZE,G.:*Spinoza y el problema de la expresión*.  
pág.36.
- (99)L.c., pág.37.
- (100)L.c., pág.41.
- (101)L.c., pág.43.
- (102)L.c., pág.59.
- (103)ZUBIMENDI,J.:*La teoría de las distinciones en Espinoza*. pág.266.
- (104)GILSON,E.:*La filosofía en la Edad Media*. Vol.II.  
Versión castellana de Arsenio Pacios y Salvador Caba-  
llero. Ed. Gredos. Madrid, 1958. pág.280.
- (105)L.c., pág.282.
- (106)DELEUZE,G.:*Spinoza y el problema de la expresión*.  
pág.59.
- (107)ZUBIMENDI,J.: o.c., pág.266.
- (108)ET.I.prop.10.schol, V.Peña.pp.52-53;  
Gebhardt,II,pág.52.
- (109)CM.II.cap.V, A.Domínguez,pp.257-258;  
Gebhardt,I,pp.257-258.
- (110)RABADE,S.:*Las categorías básicas del pensar Espinosista*. pág.110.
- (111)Ibidem.
- (112)LACHISSE-REY,P.:*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. pág.151.
- (113)L.c., pág.152.
- (114)O.c., pág.263.
- (115)GUEROULT,M.:*Spinoza.De Dieu*. pág.263.
- (116)O.c., pág.429.
- (117)O.c., pág.433.
- (118)ET.I.prop.10.Dem, V.Peña,pág.52;Gebhardt,II,pág.51.
- (119)ET.I.prop.19, V.Peña,pág.68;Gebhardt,II,pág.64.

- (120) ET. I. prop. 20, Corol. II, V. Peña, pág. 70;  
Gebhardt, II, pág. 65.
- (121) Carta 9 a De Vries, A. Domínguez, pág. 121;  
Gebhardt, IV, pág. 46.
- (122) ET. I. prop. 4. Dem, V. Peña, pág. 47; Gebhardt, II, pp. 47-48.
- (123) GUEROUULT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pág. 438.
- (124) CM. II. cap. V, A. Domínguez, pp. 257-258;  
Gebhardt, I, pp. 257-258
- (125) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 116.
- (126) Ibidem.
- (127) DESCARTES, R.: *Principios de Filosofía*. I. 51.  
J. Izquierdo, pág. 48.
- (128) Ibidem.
- (129) O. c., pág. 49.
- (130) Ibidem.
- (131) DELBOS, V.: o. c., pág. 58.
- (132) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 47.
- (133) ET. I. Def. V, V. Peña, pág. 45; Gebhardt, II, pág. 45.
- (134) ET. II. prop. 6, V. Peña, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 89.
- (135) Según consta en ET. II. prop. 17. schol, V. Peña, pág. 67;  
Gebhardt, II, pp. 105-106.
- (136) RABADE, S.: *Las categorías básicas del pensar Espinosista*. pág. 114.
- (137) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 80.
- (138) Carta 36 a Hudde, A. Domínguez, pág. 251;  
Gebhardt, IV, pág. 184.
- (139) Carta 50 a Jelles, A. Domínguez, pág. 309;  
Gebhardt, IV, pág. 240.
- (140) Carta 19 a Blijenbergh, A. Domínguez, pág. 169.  
Gebhardt, IV, pp. 91-92.
- (141) TB. I. cap. VIII, A. Domínguez, pág. 93.
- (142) ET. I. prop. 23, V. Peña, pág. 172; Gebhardt, II, pág. 66.
- (143) RABADE, S.: *Las categorías básicas del pensar Espinosista*. pág. 117.
- (144) Ibidem.
- (145) ET. I. prop. 21, V. Peña, pág. 70; Gebhardt, pág. 65.
- (146) ET. I. prop. 22, V. Peña, pp. 71-72; Gebhardt, II, pág. 66.
- (147) GUEROUULT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pág. 311, nota: Introduce Gueroult una precisión al respecto: Observa que entre la proposición 21 y 22 sólo hay una diferencia de fórmula, porque mientras que en la primera proposición se trata de probar la eternidad y la infinitud, en la segunda proposición se trata de probar la existencia necesaria y la infinitud. Pero ocurre que la existencia necesaria y la eternidad son sinónimos. Spinoza utilizaría estos dos términos para referirse a dos momentos distintos de la derivación o producción a partir de la sustancia, a saber, el atributo y el modo inmediato y mediato.
- (148) ET. I. prop. 23, V. Peña, pág. 72; Gebhardt, II, pág. 66.
- (149) Carta 64 a Schuller, A. Domínguez, pág. 351;  
Gebhardt, IV, pág. 278.
- (150) TB. I. cap. IX, A. Domínguez, pp. 93-94.
- (151) Carta 83 a Schuller, A. Domínguez, pág. 348;  
Gebhardt, IV, pp. 274-278.
- (152) Carta 64 a Schuller, A. Domínguez, pág. 351;



- Gebhardt, IV, pág. 278.
- (153) DELBOS, V.: o.c., pág. 59.
- (154) ZAC, S.: *Spinoza en Racionalismo, empirismo e ilustración*. pp. 105-106.
- (155) Ibidem.
- (156) Carta 9 a De Vries, A. Domínguez, pág. 121;  
Gebhardt, IV, pág. 45.
- (157) DELBOS, V.: o.c., pág. 59.
- (158) TB. II. cap. XXIV (11), A. Domínguez, pág. 160.
- (159) TB. II. cap. XXIV (13), A. Domínguez, pág. 161.
- (160) ET. I. prop. 30, V. Peña, pág. 78; Gebhardt, II, pág. 71.
- (161) ET. I. prop. 31 y schol., V. Peña, pp. 78-79;  
Gebhardt, II, pp. 71-72.
- (162) DELBOS, V.: o.c., pp. 60-61.
- (163) ET. V. prop. 40. schol., V. Peña, pp. 376-377;  
Gebhardt, II, pág. 306.
- (164) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 87.
- (165) GUEROUIT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pág. 318.
- (166) Ibidem.
- (167) Carta 64 a Schuller, A. Domínguez, pág. 361;  
Gebhardt, IV, pág. 278.
- (168) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 30.
- (169) ET. II. prop. 13. Lema II, V. Peña, pág. 110;  
Gebhardt, II, pág. 98.
- (170) ET. II. prop. 13. Lema I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (171) ET. II. prop. 13. Ax. I, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (172) ET. II. prop. 23. Lema III, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II, pág. 98.
- (173) ET. II. prop. 23. Lema III. corol., V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II, pág. 98.
- (174) PFD. II. prop. 14. corol., A. Domínguez, pág. 197;  
Gebhardt, I, pp. 201-202.
- (175) PFD. II. prop. 20, A. Domínguez, pág. 203;  
Gebhardt, I, pág. 208.
- (176) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 29.
- (177) ET. II. prop. 13. Lema V, V. Peña, pág. 122;  
Gebhardt, II, pp. 100-101.
- (178) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 86.
- (179) HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 55.
- (180) FALGUERAS, I.: *La "Res Cogitans" en Spinoza*. pág. 178.
- (181) Ibidem.
- (182) O.c., pág. 117.
- (183) GUEROUIT, M.: *Spinoza. De Dieu*. pág. 315.
- (184) TRESMONTANT, C.: o.c., pág. 78.
- (185) Carta 12 a Meyer, A. Domínguez, pág. 132;  
Gebhardt, IV, pág. 56.
- (186) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pp. 65-69.
- (187) Carta 12 a Meyer, A. Domínguez, pág. 133;  
Gebhardt, IV, pág. 57.
- (188) ET. I. prop. 24, V. Peña, pág. 73; Gebhardt, II, pág. 67.
- (189) BRUNSCHWIG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 117.

- (190)Ibidem.
- (191)ET.I.prop.28, V.Peña,pág.75;Gebhardt,II,pág.69.
- (192)DELEUZE,G.:*Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág.80.
- (193)ET.IDef.II, V.Peña,pág.44;Gebhardt,II,pág.46.
- (194)BRUNSCHWIG,L.:*Spinoza et ses contemporains*. pág.47.
- (195)ET.I.prop.25, V.Peña,pág.74;Gebhardt,II,pág.67.
- (196)ET.I.prop.29, V.Peña,pág.77;Gebhardt,II,pág.70.
- (197)DELBOS,V.: o.c., pág.61.
- (198)L.c., pp.62-63.
- (199)DELEUZE,G.:*Spinoza y el problema de la expresión*.  
pág.186.
- (200)RABADE,S.:*Las categorías básicas del pensar Espinosista*.  
pág.121.
- (201)DESCARTES,R.:*Principios de Filosofía*. I. 56.  
J.Izquierdo, pp. 50-51.

SEGUNDA PARTE

EL ALMA ES IDEA

## CAPITULO SEGUNDO

### LAS IDEAS QUE TIENE EL ALMA

#### 2.1. SIGNIFICADO DE IDEA

En el libro segundo de la *Ética*, estudiando Spinoza la naturaleza humana, deduce que la esencia del hombre es tener un alma y un cuerpo y que el alma es la idea del cuerpo; pero, más que un estudio del alma en general, el libro segundo estudia el conocimiento del alma en particular<sup>(1)</sup>

Partiendo del hombre como parte de la Naturaleza y atendiendo al conocimiento que el alma puede tener, nos detenemos primeramente en la significación que tiene la voz "idea".

Hay que distinguir la idea que somos<sup>(2)</sup> (el alma es idea del cuerpo) y las ideas que tenemos. Ambos tipos de ideas son bien diferentes y significan conceptualmente cosas distintas. No hemos de olvidar que en la historia de la filosofía occidental el término idea ha recibido varias significaciones y ha sido valorado también de distintas maneras. Esta variedad de significaciones es la que se presenta en Spinoza, que recoge así, en plena filosofía moderna, la tradición filosófica, dándole un nuevo rumbo a las investigaciones.

Sin embargo, y en contra de lo que cabría esperar, no nos da Spinoza dos definiciones de idea que correspondan a la idea que somos y a las ideas que tenemos, ni siquiera nos da una única definición que atienda a ambas significaciones. Únicamente nos ha dejado una definición de lo que él entiende por "idea":

"Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra <<percepción>> parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, <<concepto>> parece expresar una acción del alma" (3).

Inmediatamente nos percatamos de que esta definición no es suficiente para dar cuenta de la riqueza significativa que tal término tiene en la filosofía de nuestro autor. Se nos dice qué son las ideas que tenemos, pero nada más; en ella nada se dice de la idea que somos. "Pensamos que no se nos da una definición válida para todas las ideas sino que se nos definen las ideas de la mente, con olvido de que la mente misma es una idea" (4). El término idea no es unívoco en Spinoza (5); y por ello nos encontramos con la imposibilidad de poder delimitar el contenido significativo de los dos tipos de ideas señalados.

De momento hablaremos de las ideas que son en el alma, dejando para el capítulo siguiente el estudio de la idea que el alma es.

Atendiendo al texto de la Definición III encontramos que el término idea ha de ser tomado en el sentido de *mentis conceptus* y no en el sentido de *Mens* como *res cogitans*. La idea es el concepto del alma, y, al afirmar esto, Spinoza está realizando una reducción de tal modo que sólo se puede aplicar a las ideas que el alma tiene. "Es una definición restrictiva que no se aplica más que a la idea que el Alma tiene y no a la idea que el Alma es" (6). Spinoza omite la definición de la idea como idea que el alma es y con ello está planteando un vacío significativo que da pie a la ambigüedad que caracteriza este tema.

Habla Spinoza en sus obras de varios tipos de ideas, pero los reduce todos a una única definición que creemos insuficiente, pues no contempla la idea que el alma es y las ideas que tiene Dios de él mismo y de las cosas. La definición de idea contiene la noción de alma, que, sin embargo, no está definida, pero que es idea como las ideas que el alma forma. La definición de idea debería contemplar que la idea es modo del atributo Pensamiento que es capaz de formar ideas(71)

No quedando satisfecho Spinoza con el establecimiento del enunciado "la idea es un concepto del alma en cuanto que es una cosa pensante", completa la definición señalando a través de una explicación el motivo por el que sustituye el término <<perceptio>> (que es el que tradicionalmente se emplea para tales usos) por el término <<conceptus>>. Le interesa resaltar el papel activo de la mente en la ideación; actividad que destaca utilizando un sustantivo que indica que es la mente la que ha de formar lo que piensa. Que la idea sea un concepto indica que la mente tiene un dinamismo cognoscitivo; que la idea sea percepción señala que es efecto pasivo de un objeto exterior. Para Spinoza la idea no es pasiva porque "la idea es dinamismo, actividad o, en términos propios, acción cognoscitiva, pensamiento"(8).

Reacciona así Spinoza frente a los pensadores escolásticos y fundamentalmente contra Sto. Tomás, para quienes el conocimiento era básicamente de tipo pasivo, continuando la gnoseología aristotélica. El conocimiento abstractivo para Aristóteles implicaba la pasividad del sujeto cognoscente con respecto del objeto, de tal forma que el entender era un cierto padecere. El dinamismo cognoscitivo está en continua referencia al objeto real extramental. La idea es el resultado del proceso cognoscitivo que nos permite conocer la realidad y nunca el propio dinamismo cognoscitivo.

El sentido que Spinoza da a la palabra "idea", difiere del sentido que le da Descartes.

Descartes entendía por idea:

"Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro"(10).

Las ideas son formas de cualquier pensamiento, esto es, de cualquier operación de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Son percibidas a través de la conciencia inmediata y están íntimamente ligadas a ella, pues tienen "la función primera de ser medio de autoconciencia"(11).

Utiliza Descartes el término "forma" de modo parecido a como lo hicieran aristotélicos y escolásticos. Dentro de una metafísica que concibe la realidad hilemórficamente, la forma representaba las determinaciones que, actuando sobre la potencia, la determinan a ser. La gnosología da igualmente importancia a la forma, por cuanto la considera como el concepto o conjunto de rasgos que determinan una entidad real. En Descartes la forma "conserva al menos en cierta manera, su carácter determinativo y representativo. Efectivamente, las ideas son las "formas" que determinan al pensamiento para que se convierta en pensamiento de esto y no de otra cosa. El sujeto pensante

es siempre el mismo; lo que varía son precisamente esas ideas-formas que determinan -cartesianamente podríamos decir "modalizan"- mi pensamiento según la idea concreta de que se trate"(12).

Las ideas -decía Descartes-, "son como imágenes de las cosas"(13). Descartes utiliza la expresión "como imágenes", para poder referirse a todas las ideas que el *cogito* puede tener, incluso la imagen de un ser espiritual, como por ejemplo, Dios(14). Las ideas tienen un valor representativo y son aquello que directamente percibe el alma.

Descartes consideraba las ideas en la *Meditación III* desde dos aspectos; el primero se refería a que las ideas son formas del pensamiento y el segundo señalaba que las ideas representan una entidad. Ideas que gozan de un carácter espiritual que las mantiene al margen de la materialidad, pero que no les impide gozar también de un carácter real, que hace que cada idea tenga cierta *res* en el pensamiento(15).

Spinoza rechaza la idea-representación como imagen:

"Tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre el lienzo, y no un modo de pensar, a saber, el hecho mismo de entender" (16).

"Pues no entiendo por <<ideas>> las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o si se quiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento"(17).

En el pimer texto, Spinoza se opone a la concepción cartesiana de la idea como representación; para Descartes tener una idea era tener una copia fiel de la realidad,



tener una pintura sobre un lienzo y estar seguro que la pintura coincide exactamente con la realidad.

En el segundo texto, Spinoza insiste en la no representatividad de la idea y añade que las ideas no son imágenes, sino conceptos del entendimiento que constituyen la propia actividad del entendimiento.

Spinoza se pronuncia contra la idea-representación como imagen pero no ignora el aspecto representativo de la idea, si bien considera que ésta es fundamentalmente el acto de formar un concepto.

La consecuencia del rechazo de la idea como imagen es considerar que toda idea es una afirmación. "Spinoza usa la palabra idea tan ampliamente que incluye en ella lo que normalmente llamaríamos una 'aseveración' o 'proposición'" (18). La idea no es, pues, "algo mudo", sino que la idea "habla", "dice", "afirma" una realidad.

"Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación" (19).

En este crucial texto podemos distinguir dos momentos: uno, en el que Spinoza señala el error que cometen los (20) que creen que la idea, al ser imagen, sólo representa una cosa, pero no involucra afirmación o negación de esa cosa. Y otro, que revela la concepción spinoziana respecto a la teoría del juicio. Así, una idea supone una

negación o una afirmación, y, viceversa, afirmar o negar siempre implica una idea.

"La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.

Demostración: la voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares. Ahora bien: una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo. Luego la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo" (21).

Cualquier idea que podamos tener, supone siempre afirmación o negación; no es posible pensar en algo sin afirmar la existencia de ese algo, o negar que "algo" se de.

Recoge Spinoza en la proposición 44 de la segunda parte de la *Ética* varias objeciones a esta teoría; en la segunda objeción se plantea que nosotros no podemos suspender el juicio y no pronunciarnos acerca de las cosas que percibimos, por ejemplo:

"Quien imagina un caballo con alas, no por ello concede que exista un caballo con alas, esto es, no por ello se equivoca, salvo que conceda al mismo tiempo que existe un caballo con alas" (24).

Este caso, que corrobora la experiencia, indicaría que la facultad de juzgar es diferente de la de entender, y que nos abstenemos de emitir un juicio acerca de la verdad o falsedad de la idea de caballo; simplemente tendríamos esta idea en la mente. Spinoza contesta a esta objeción:

"Negando que nosotros tengamos una libre potestad de suspender el juicio.

..... Para entender esto con claridad, supongamos que un niño imagina un caballo alado, sin que perciba ninguna otra cosa. Puesto que tal imaginación del caballo implica la existencia y puesto que el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, considerará necesariamente al caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia, aunque no tenga la certeza de ella" (25).

En conclusión, al pensamiento autónomo lo constituyen las ideas, y toda idea es voluntad, es decir, afirmación o negación. Ninguna idea puede darse al margen de la ausencia de juicio, pues afirmamos nuestra incapacidad para conocer y hablar de algo.

Con esta concepción de la teoría del juicio, Spinoza critica el modo de entender el juicio Descartes. Descartes indicaba que en la emisión de un juicio intervienen dos facultades: Entendimiento y Voluntad.

"Tras esto, viniendo a mi propio e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir -o sea, de mi libre arbitrio-; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad. Pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar" (26).

Las ideas las produce el entendimiento y las voliciones la voluntad, pero en el juicio participan entendimiento y voluntad.

El entendimiento forma la idea sobre la que la voluntad emitirá un juicio. Entendimiento y voluntad intervienen en el proceso judicial, pero se trata de facultades

des diferentes y de actividades dispares. El entendimiento actúa en primer lugar y sobre el producto de éste trabaja la voluntad, diciéndonos de la idea algo más de lo que sabíamos al formularla. Esta forma de entender Descartes el juicio supone una novedad. "El juicio en Descartes no es una operación del entendimiento sólo, sino que en él interviene también la voluntad. Y lo más característico es que la voluntad tiene la parte principal y preferente en la operación judicativa" (27).

La voluntad prevalece sobre el entendimiento<sup>22</sup>, porque la voluntad es tan amplia que sobrepasa los límites del entendimiento.

"Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o sea, una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita por límite alguno. Y debo notar en este punto que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna es tan grande y perfecta como para que yo no reconozca que podría serlo más. Pues por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo, y al mismo tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita" (28).

La voluntad es entonces la capacidad de tomar decisiones en sentido afirmativo o negativo, o si se quiere, de abstenerse de tomarlas. "Realmente la voluntad es pieza clave en la gnoseología cartesiana. Porque si el ámbito de la verdad formal es el del juicio, y en el juicio el factor más importante es la voluntad, tenemos a la voluntad esencialmente implicada en la verdad" (30).

Para Spinoza, la idea es fuerza activa, y en ella hay un cierto voluntarismo, pues, al no separar entendimiento y voluntad, la idea es la que obra<sup>31</sup>. Y ello

porque en Spinoza cabe hablar de voliciones y no de voluntad como facultad<sup>(32)</sup>, de ideas y no de pensamiento.

Al ser la idea de una cosa la que afirma o niega, es el objeto que causa la idea y no el pensamiento quien realiza la labor judicial. Cada idea corresponde a una cosa y cuando hablamos de idea de una cosa no estamos diciendo sino la idea que es cada cosa.

"Jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma" (33).

Para Spinoza, no son las palabras las que afirman o niegan sino las ideas; serán ellas, por tanto, las que comporten verdad o falsedad y estarán sometidas a las leyes lógicas.

## 2.2. IDEA ADECUADA E INADECUADA

No haciendo Spinoza distinción entre "tener una idea" o "construir un enunciado", puede decir que las ideas son verdaderas o falsas y no sólo las proposiciones, como ocurre normalmente. Es por esto que hablamos de idea adecuada y de idea verdadera y no de proposición verdadera.

Dice Spinoza:

"Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: Digo <<intrínseca>> para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella" (34).

Considerando la idea en sí misma, sin relación a lo ideado, ha de tener completitud, agrupar rasgos definitivos de su objeto y reflejar la conexión lógica de las propiedades de una entidad formal. La idea adecuada expresa la esencia de su ideado, y, a la manera de los axiomas, es evidente por sí, siendo su verdad inmediata. En la explicación, Spinoza puntualiza este carácter de inmediatez excluyendo la confrontación de la idea con el objeto exterior por ella ideado, que siempre supone mediatez. Se desprende de esto que la verdad debe ser evidente *per se* sin necesidad de recurrir a pruebas o demostraciones. Hay verdad cuando se conocen las cosas por sus esencias.

Tradicionalmente se entendía la verdad como la adecuación entre el intelecto y la cosa, es decir, que la idea debía ser conforme a su ideado. Spinoza añade a esta concepción que dicha adecuación ha de proceder exclusivamente del intelecto, sin necesidad de verificar si fuera del intelecto se produce efectivamente esa adecuación entre la idea y lo ideado.

"Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella"(35) .

Parece que este Axioma enunciado en la primera parte de la *Ética* no dijera lo que en la Definición IV de la segunda parte antes establecíamos; pero, en realidad, no se trata más que de dos cosas complementarias. A través del Axioma se establece que para que haya verdad o adecuación es preciso la relación de conformidad entre la idea y lo ideado. Por medio de la Definición no se establece sino el carácter específico de la adecuación: que la idea adecuada tenga todas las propiedades de la idea(36).

La fórmula clásica de verdad como *adaequatio rei et intellectus* es sustituida por el término *convenire*; "conveniencia (*convenientia*) de la idea con su objeto"(37) y "la

conformidad (*convenire*) de la idea con lo ideado" (38), puesto que la verdad consiste en la conveniencia entre la idea y su *ideatum*. En oposición a la noción clásica de verdad, Spinoza reserva el término *adaequatio* para expresar la idea evidente por sí, poseedora de todas las propiedades intrínsecas de la idea, y no la adecuación de la idea con su objeto. Adecuación que no desprecia Spinoza pero que no entiende como un rasgo extrínseco a la idea (a la manera tradicional) sino como un aspecto intrínseco de la idea que expresa su naturaleza.

¿Se trata entonces de la adecuación interna o de conveniencia interna? Creemos con Brunschvicg que Spinoza distingue en la *Ética* dos nociones de "verdadero". Una, conforme a la fórmula vulgar tal y como aparece en los escolásticos que hacen consistir la verdad en la "conveniencia externa" de la idea con lo ideado; otra, en la que lo verdadero tiene por fundamento la adecuación interna que pertenece a la naturaleza de la idea considerada en sí (39).

También en el *Tratado breve* Spinoza yuxtapone dos concepciones de la verdad: por un lado, la verdad es una propiedad extrínseca o adecuación de la idea con el objeto (40) y, por otro, la verdad viene definida por una propiedad intrínseca a la idea: la claridad de la idea. Pero aunque en el *Tratado breve* (41) aparecen ya estas dos concepciones, aun no se ha establecido la primacía de la segunda concepción sobre la primera (42).

La concepción spinozista de la verdad es opuesta a la concepción escolástica que concebía la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, como figura en la obra de Sto. Tomás (43) y Suárez. Según indica Gueroult (44), la afirmación de verdad como "conformidad del pensamiento a la cosa" es un juicio sobre nuestra representación de la cosa, no sobre la cosa misma; concierne por tanto al "discurso" y sólo retóricamente puede ser atribuida a la cosa.

"A fin de que se perciban rectamente ambas nociones, la de verdad y la de falsedad, comenzaremos por el significado de las palabras. Así se verá que son simples denominaciones extrínsecas de las cosas y que sólo retóricamente se atribuyen a las cosas" (45).

Que la verdad o falsedad sea un aspecto extrínseco a la cosa radica en que en las narraciones el vulgo llamó verdadero a lo que relataba un hecho sucedido y falso a lo que no aconteció<sup>(46)</sup>. Los filósofos utilizaron más tarde esos términos para señalar el acuerdo o desacuerdo de la idea con la cosa. Las ideas verdaderas nos muestran exactamente los objetos y no son:

"Más que narraciones o historias mentales de la naturaleza" (47).

Esta forma de entender la verdad como *adaequatio* es extrínseca y por lo mismo puramente nominal y termina necesariamente en "creencia". No puede ser de otro modo, porque lo que el entendimiento posee de la cosa no es la cosa misma sino su concepto; es, pues, imposible que el conocimiento pueda comprobar si hay verdaderamente conformidad entre la idea y la cosa extramental cuando lo único que puede poner en relación es la idea con la representación intelectual, y esta conformidad es siempre supuesta, nunca conocida; por esto no es más que creencia.

Cabría esperar que, al rechazar Spinoza el carácter extrínseco de la verdad, nos propusiera una verdad de carácter formal en la que ésta dependiera del pensamiento puro. Sin embargo tampoco es esto lo que defiende Spinoza, porque para él la verdad sólo se refiere al conocimiento y por tanto la verdad formal no es, en rigor, verdad.



La verdad exige recaer sobre un juicio construido por el entendimiento y no sobre la conformidad del pensamiento consigo mismo(48).

La noción de verdad que propone Spinoza se basa en que la verdad pertenece al contenido propio de la idea que representa el objeto y se da inmediatamente sin relación al objeto; la idea adecuada es así el conjunto de denominaciones intrínsecas de la idea. Se trata de *verum index sui*, sin que sea necesaria la conformidad de la idea con la cosa, porque los rasgos que caracterizan la verdad están contenidos en ella, no provienen de algo extrínseco.

Esta consideración acerca de la verdad enlaza el pensamiento spinozista con el platónico según la tesis de Gueroult(49), si bien es cierto que la influencia que ejerce Platón sobre Spinoza no es directa sino mediatizada por los filósofos neoplatónicos influenciados a su vez por el aristotelismo(50). Esto explica que *La República* y la *Ética* estén profundamente relacionadas en cuanto a la concepción de la verdad y la conquista del conocimiento.

La idea será adecuada por sí misma, sin necesidad de recurrir a elementos externos que la fundamenten, y la idea verdadera hará referencia a la conformidad extrínseca con el ideado.

¿Son distintas la idea adecuada y la idea verdadera?

En primer lugar, Spinoza define de modo distinto la idea verdadera y la idea adecuada:

"Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término *verdadero* sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a la

naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la idea adecuada fuera de aquella relación extrínseca" (51).

En segundo lugar, utiliza indistintamente la expresión "idea adecuada" e "idea verdadera" para referirse a las mismas ideas.

"Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea, adecuada y perfecta, es verdadera" (52).

Se desprende de los textos que, si bien, a nivel mental, Spinoza utiliza dos expresiones diferentes y las define de manera distinta, a nivel práctico ambas expresiones son equivalentes y designan la misma cosa. "No hay dos clases de ideas sino que se trata de dos modos mentales de considerar una sola clase real de ideas. Si a una idea, considerada en sí misma sin relación al objeto ideado, la encuentro dotada de todas las propiedades intrínsecas, entonces la llamo idea adecuada; pero si la considero en relación al objeto ideado, entonces el calificativo que entra en juego es el de verdadera" (53).

Frente a la adecuación de la idea a su objeto de los escolásticos, Spinoza establece la inmanencia de la adecuación en las propiedades intrínsecas de la idea; quedando para la verdad la relación extrínseca en la conveniencia de la idea y de su *ideatum*, es decir, del conocimiento y de la cosa conocida. Desde un punto de vista analítico, no se trata más que de una doble consideración basada en la "identidad" o inmanencia del pensamiento y la "alteridad" o relación de éste con algo exterior. Pero fuera de este análisis conceptual, no hay diferencia entre ambas nociones y de hecho Spinoza las utiliza sinónimamente en sus obras:

"He indagado la diferencia entre la idea verdadera y la adecuada. Pero por el momento, sólo he conseguido averiguar esto: cuando investigué la cosa y cierto concepto o idea, me pregunté (para explicar, además, si esta idea verdadera también era idea adecuada de alguna cosa) cuál es la causa de esa idea o concepto. Y, una vez conocida, me pregunté de nuevo cuál es, a su vez, la causa de este concepto. Y proseguí así investigando siempre las causas de las causas de las ideas, hasta que alcanzaba una causa de la que ya no lograba descubrir otra causa, excepto que, entre todas las ideas posibles que yo poseo, ésta es la única de ellas que existe" (24).

Siendo lo mismo la idea adecuada que la idea verdadera, ¿qué hemos de entender por tal idea verdadera?

"La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su objeto (*ideato*)....."

Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real e inteligible y así indefinidamente" (25).

Utiliza Spinoza la distinción de origen escolástico entre esencia formal y esencia objetiva que también recogió Descartes:

"Por realidad objetiva de la idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea" (26).

"Eso mismo se dice que está formalmente en los objetos de las ideas,

cuando es en éstos tal como lo percibimos" (57).

"Cuanto hay de realidad o perfección en una cosa, existe formal o eminentemente en su causa primera y adecuada" (58).

"La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa, en la que exista una misma realidad, no sólo objetivamente, sino formal o eminentemente" (59).

Para Descartes la realidad formal de una idea era la esencia que representa mentalmente la realidad; realidad objetiva era la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea, y en virtud de ella se pueden diferenciar las diversas ideas.

Esta distinción cartesiana adquiere carácter propio en Spinoza (60) de tal manera que la idea es esencia formal como entidad real y mental y esencia objetiva en cuanto representa un objeto real. La certeza es la propia esencia objetiva; no se puede tener una idea verdadera sin saber que se tiene una idea verdadera, por lo que la verdad es su propio criterio.

"La certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera..... De aquí se sigue, a su vez, que nadie puede saber qué es la máxima certeza, sino aquel que posee la idea adecuada o esencia objetiva de alguna cosa; justamente, porque certeza y esencia objetiva son lo mismo" (61).

El pensamiento verdadero se distingue por un carácter intrínseco y no por un rasgo extrínseco; siendo la

esencia objetiva lo que la idea representa en la mente, ésta es la propia idea verdadera, porque reúne todas las propiedades de esa idea. Aunque Spinoza distinga entre esencia objetiva (el ser de la idea de una cosa) y esencia formal (lo que la cosa es en realidad) de una cosa, ambas tienen el mismo contenido y es por lo que para establecer la verdad no es necesario recurrir a un objeto extramental. La verdad reside en la propia idea y no en la cosa. La idea verdadera contiene la representación de la esencia objetiva de lo ideado, por tanto, es suficiente para que haya certeza, estar en posesión de las ideas verdaderas de las cosas.

"Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente; y, a su vez, la idea de la idea de Pedro también tiene su esencia, que puede ser, por su parte, objeto de otra idea y así indefinidamente"(s2).

La verdad, al no necesitar ningún signo exterior, es de carácter axiomático, porque es evidente por sí misma, y al serlo, pone de relieve la falsedad:

"La verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas, o lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda"(s3).

Tener una idea verdadera es poseer la verdad porque, al resumirse el juicio en la idea misma, no hay posibilidad de emitir juicios más allá de las ideas involucra-

das en él. La idea verdadera es lo que es por sí y goza de manera innata de claridad y distinción.

La verdad se manifiesta a sí misma como la luz que se expande, dejando al descubierto la oscuridad.

"¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas" (64).

Si alguien pregunta qué es la verdad en general y no sólo la idea verdadera, Spinoza contestaría:

Primero, que la verdad no es trascendente al ser, puesto que cuando hablamos de la verdad de las cosas lo hacemos retóricamente:

"Se engañan, pues, totalmente quienes han considerado la verdad como un término trascendental o como una afectación del ser, puesto que sólo impropia-mente o, si se prefiere, retóricamente se aplica a las cosas en cuanto tales" (65).

Segundo, que igualmente tendría que preguntar por otros términos abstractos como por ejemplo la blancura, puesto que entre la verdad y la idea verdadera se da la misma relación que entre la blancura y la cosa blanca. Es decir, para Spinoza plantear este tipo de cuestiones es enredarse en las disquisiciones inútiles de los escolásticos (66):

"Si alguien pregunta qué es la verdad, además de la idea verdadera, que pregunte también qué es la blancura, además del cuerpo blanco, ya que la relación es la misma en ambos casos....

.....Aún más, si hubiera sido menester señalar lo que acabamos de decir, si los escritores no se hubieran enredado en semejantes bagatelas, hasta el extremo de no lograr salir después de sus redes, por buscar con frecuencia un nudo en una caña de junco"  
(27).

La idea verdadera que se patentiza a sí misma es simple y, por tanto, clara y distinta:

"Si es la idea de una cosa simplísima no puede ser sino clara y distinta, ya que esa cosa no aparecerá parcialmente, sino que deberá manifestarse íntegramente o nada" (es).

El criterio de "claro" y "distinto" es de origen cartesiano, pero no tiene el mismo sentido en ambos autores.

En Descartes este aspecto adquirió una gran importancia como se observa en la *Meditación III*, mientras que para Spinoza nunca adquiere esa primacía. Lo destacable de este aspecto en ambos autores es la confianza que ofrece lo "simple" y las precauciones que hay que tomar ante lo compuesto o confuso. La necesidad de utilizar el análisis cuando nos encontramos con una naturaleza compleja es lo que quieren poner de manifiesto estos dos pensadores racionalistas.

Para Descartes la claridad y la distinción eran rasgos que denotaban la verdad de la idea y eran posteriores a la idea misma. El pensamiento analiza las ideas y concluye su verdad, esto es, su claridad y distinción.

La certeza de la verdad aparecía para Descartes cuando la percibimos clara y distintamente.

"Llamo claro al que está presente y manifiesto a un espíritu atento, igualmente que decimos que vemos con claridad los objetos, cuando estando presentes, obran con suficiente intensidad, y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Y distinto al que, siendo claro, es de tal modo preciso y diferente de todos los demás, que no contiene en sí sino lo que aparece manifiesto al que lo considera como debe"  
(69).

Vemos que lo básico del criterio de claridad y distinción era la presencialidad del objeto, por lo cual el *cogito* aparecía ligado a la temporalidad. Surgía una desconfianza, por miedo a caer en el error respecto de aquellos conocimientos que no tengan presencialidad en acto; la evidencia no existe si no hay presencia, una presencia temporal con contornos delimitados respecto de otro contenido de conocimiento(70).

Dado que el rasgo de evidencia es el del claro y distinto, la verdad para Descartes dependía de que la representación fuese verdadera. El criterio de verdad era extrínseco a la idea, apareciendo ligada la verdad de las ideas a su contenido objetivo. La certeza de las ideas dependía de su cantidad de realidad objetiva(71), es decir, del contenido de la cosa representada en cuanto está en la mente.

"La luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas" (72).

Bajo este punto de vista hay diferencia entre las ideas, pues el contenido de la idea varía en función de la realidad que representan. Ahora bien, si consideramos las



ideas como modos del pensamiento, no cabe desigualdad entre ellas:

"Con la palabra idea entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de ellos. De suerte que cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino sólo en cuanto informan al espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro"(73).

Las ideas para Descartes eran formas que determinaban al pensamiento a pensar esta o aquella cosa, que representaban la cosa formalmente en el pensamiento y que inmediatamente se percibían.

En sí mismas consideradas las ideas no podían ser falsas porque simplemente representaban un contenido.

"Por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación alguna a otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas" (74).

La falsedad provenía del juicio que afirmaba o negaba la correspondencia de la idea con la realidad exterior.

"Sólo en los juicios debo tener cuidado de no errar. El principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo

como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlos a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar" (75).

Formalmente consideradas, las ideas son ajenas al error, incluso si hay juicio, si éste se refiere a la verdad o falsedad de la presencia de mi conocimiento de una idea. "El error vendrá cuando el juicio indica en afirmaciones o negaciones sobre la conformidad o no conformidad de mis ideas con los objetos extramentales que en ellas "supongo" representadas" (75).

Según la cantidad de realidad objetiva, las ideas se pueden clasificar en tres grupos, teniendo cada uno un grado de certeza. Primero, la idea de Dios que corresponde a una realidad infinita tiene una verdad y certeza absoluta, de tal modo que es totalmente privilegiada desde este punto de vista. Segundo, las ideas claras y distintas de las cosas finitas que tienen certeza natural pero no certeza metafísica. Tercero, las ideas sensibles, oscuras y confusas cuya verdad es muy reducida porque ignoramos si corresponde a algo o no (77).

La idea de Dios es la que goza de máxima verdad y realidad objetiva pues representa una realidad eterna, infinita, inmutable, independiente, omnisciente que ha creado todas las cosas que existen (78).

Una vez establecida a través de demostraciones la existencia de Dios, se encontró con un nuevo criterio de verdad que añadió al de evidencia (claridad y distinción). Dios es el garante de la verdad y su idea es absolutamente verdadera frente a las ideas de las otras cosas; y ello porque el contenido de la realidad objetiva de Dios es infinito (perfecto y absoluto) frente al de las demás cosas que es finito.

Por sí misma la idea clara y distinta no se puede validar, necesita que desde fuera se garantice su verdad. Y es Dios el que se responsabiliza de esta labor como ser perfecto que es, desempeñando así una función notable en la gnosología cartesiana. El recurso al *Deus veracissimus*(79) permitió a Descartes eliminar, en primer lugar, la hipótesis del *Deus deceptor* y del genio maligno y, en segundo lugar, certificar definitivamente la verdad de las ideas claras y distintas, puesto que la idea de Dios es la que posee mayor grado de claridad y distinción, esto es de verdad.

En suma, la idea de Dios y las ideas de las demás cosas difieren en que la primera tiene un contenido infinito y las segundas un contenido finito. Los dos tipos de ideas son verdaderas pero la certeza absoluta de la idea de Dios no es comparable a la de las restantes ideas.

Al ser para Descartes el *cogito* y sus ideas una sustancia separada del mundo extenso, necesitó recurrir a Dios para asegurarse de que los pensamientos corresponden a la realidad. La existencia de Dios y la imposibilidad de engaño nos asegura la certeza de nuestro conocimiento.

El error, por tanto, no deriva del pensamiento al producir ideas. El error procede de la interferencia de la voluntad que induce al pensamiento a emitir juicios sin un suficiente conocimiento. Puesto que en el cartesianismo la verdad o el error están en el juicio y el juicio depende de la voluntad, que mueve al entendimiento a asentir acerca de las ideas, el error se produce cuando este juicio se emite sobre ideas confusas. El entendimiento debe actuar con cautela y pronunciarse sólo cuando conozca con claridad y distinción.

Spinoza se opone al planteamiento cartesiano. Tanto la idea de Dios, cuyo contenido es infinito, como las ideas

de las esencias finitas tienen un contenido de realidad objetiva infinito. Toda esencia es efecto de una causa que es el infinito o Dios. Es por esto que Spinoza sustituyendo la relación extrínseca para que haya verdad, sitúa en la interiorización del absoluto la verdad de la idea<sup>(80)</sup>.

Tampoco Spinoza necesita recurrir a la prueba de la existencia de Dios para garantizar que es cierto el conocimiento que tenemos de la realidad, es decir, que se corresponde con ella, porque al no haber para nuestro autor dos órdenes en la naturaleza desaparece el problema de hacerlos corresponder. En virtud de la teoría de los atributos de Dios, el orden del pensamiento es el mismo que el orden de las cosas<sup>(81)</sup>. Lo racional es real, los *ideata* coinciden con las ideas. En una filosofía como la de Spinoza que defiende la sustancia única concebida bajo dos atributos queda garantizado que el orden de nuestras ideas corresponde al orden de los fenómenos físicos, en el marco de un rígido paralelismo. "Por consiguiente, establecer una jerarquía de ideas desde las más confusas e inadecuadas hasta las más claras y adecuadas (como se hace en la teoría del conocimiento) significa a la vez investigar la jerarquía de las cosas, desde las finitas y perecederas hasta el orden infinito y eterno de la Naturaleza, como se hace en la metafísica"<sup>(82)</sup>.

Spinoza, utilizando los términos cartesianos, les infunde una nueva significación. En efecto, la verdad no es algo extrínseco a la idea, que le adviene desde fuera y que es una posibilidad, como tradicionalmente se concebía la noción de verdad; la verdad es una denominación intrínseca de la idea y por sí misma tiene los rasgos de claridad y distinción. Descartes, siguiendo la noción tradicional de verdad, establecía en la claridad y distinción, rasgos externos de la idea, el criterio de verdad, de tal modo que, cuando la idea convenía con los requisitos impuestos por el *cogito* (claridad y distinción), era verdadera<sup>(83)</sup>.

Spinoza, alterando dicha noción tradicional, introduce los rasgos caracterizadores de la verdad en la propia idea; para que haya verdad es suficiente con que la naturaleza de la idea sea verdadera, no es necesario recurrir a nada ajeno a ella para que certifique que efectivamente se trata de una idea verdadera. Oigamos a Spinoza:

"Las propiedades de la verdad o de la idea verdadera son: 1. que es clara y distinta; 2. que elimina toda duda o, en una palabra, que es cierta. Quienes buscan la certeza en las cosas mismas se equivocan, lo mismo que cuando buscan en ellas la verdad"(s4) .

Hasta ahora, hemos caracterizado a la idea adecuada o verdadera a través de la conveniencia de la idea con su *ideatum*, la inmediatez de la idea, la certeza propia de la verdad que excluye cualquier posibilidad de error y la claridad y distinción de la idea en cuanto que es simple. Nos queda un último rasgo que exige la idea verdadera: conocer la causa de la cosa conocida.

Para establecer la totalidad de las propiedades de la idea es condición imprescindible conocer el porqué de la existencia de su objeto. En la carta 60 nos dice Spinoza:

"Para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan sólo me fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea de círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la cau-

sa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo"(ss) .

Y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima" (ss).

Para el que conozca las cosas por sus causas próximas o por sus esencias la verdad está garantizada porque al ser evidente se manifiesta por sí misma, sin necesidad de demostraciones o pruebas. La génesis de la adecuación es un tema que está presente en la *Ética* pero no en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, lo cual pone de manifiesto que en la *Ética* el pensamiento de Spinoza está perfectamente perfilado.

En realidad, Spinoza persigue la exhaustividad del conocimiento(s7), y, al conocer la cosa por su causa, la conocemos íntegramente con todas sus propiedades. El conocimiento del efecto comprende el conocimiento de la causa que es la razón de ser del efecto:

"Si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa"(ss) .

Se desprende de este texto que para Spinoza es necesaria la completitud cognoscitiva para que se dé la

idea verdadera. Ateniéndonos a ello y en virtud de lo anteriormente dicho, queda claro que para que haya idea adecuada ésta ha de reunir el conjunto de propiedades reales que conforman la cosa y el conocimiento total de dichas propiedades que viene dado a través del conocimiento de la causa.

A partir de la idea adecuada Spinoza concibe la idea inadecuada.

Brunschwicg señala que la idea inadecuada es una parte de la idea adecuada; la idea adecuada es como una totalidad, es la totalización de las ideas inadecuadas. Por tanto el problema del error y de la verdad se convierte en el problema de la parte y el todo<sup>(ss)</sup>.

Al utilizar la expresión "idea inadecuada", Spinoza presenta una originalidad<sup>(ss)</sup>.

Para Descartes el conocimiento adecuado era el conocimiento exhaustivo, íntegro:

"A fin de que un conocimiento sea *entero y perfecto*, debe contener todas y cada una de las propiedades que hay en la cosa conocida" (s1).

Si bien idea adecuada equivalía a idea exhaustiva para Descartes, apenas utiliza este término en sus obras y prefiere hacer uso de "idea verdadera" que significa tener una idea clara y distinta de la naturaleza de una cosa. Por ello, dirá Descartes que Dios no puede ser conocido por medio de la idea adecuada, porque de él no tenemos un conocimiento exhaustivo; Dios para Descartes era incomprendible. Tampoco podremos conocer perfectamente ninguna cosa por ínfima que sea porque no conocemos la totalidad de sus propiedades.

Si la idea adecuada tenía el sentido de exhaustiva, la idea inadecuada no es una idea confusa.

En Spinoza "idea adecuada" casi no aparece en las obras anteriores a la *Ética*. En el *Tratado breve* utiliza "conocimiento adecuado" en el sentido cartesiano de "conocimiento exhaustivo" para negar que conozcamos a Dios adecuadamente. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*, el término adquiere ya la significación propia de Spinoza. El conocimiento inadecuado es concebido a partir del conocimiento adecuado o perfecto.

Spinoza no nos da una definición de idea inadecuada en ningún texto. Esto es perfectamente lógico si abordamos la cuestión desde el sistema spinozista en el que lo parcial e imperfecto sólo se puede comprender desde lo absoluto y perfecto, nunca al revés. No hay otro camino para saber lo que es el conocimiento inadecuado que partir del conocimiento adecuado. Sin embargo, Spinoza siguió el camino contrario en su investigación: en virtud de una vía ascendente, comenzó hablando de la idea inadecuada hasta llegar a la idea adecuada o conocimiento intuitivo de Dios. Esta aparente contradicción no es tal y no niega la prioridad del conocimiento adecuado; obedece a una cuestión metodológica. La *Ética* debe partir de lo imperfecto y desviado para alcanzar la perfección del Supremo bien.

Spinoza no considera propiamente la idea inadecuada como una idea sino como una percepción. Por ello es requerimiento de la primera parte del método separar la idea verdadera, esto es, la idea adecuada, de las percepciones.

Esta exigencia lleva a Spinoza a distinguir clarísimamente "idea" como concepto y "percepción".

"Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante....."



La palabra <<percepción>> parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, <<concepto>> parece expresar una acción del alma" (sz).

Una vez que Spinoza aclara qué entiende por "idea" y por "percepción" en la Definición III de la segunda parte de la *Ética*, pasa inmediatamente a la Definición IV a definir la idea adecuada.

Puesto que *sensu stricto* la idea inadecuada no es una idea en el sentido de "concepto" por el carácter pasivo que adopta el alma al formarla, Spinoza gusta de utilizar otros términos equivalentes en la *Ética* tales como "idea mutilada", "idea confusa" o ambos a la vez, aunque en el *Tratado de la reforma del entendimiento* sigue manteniendo la expresión "idea inadecuada".

Creemos que al conceder Spinoza que no sólo la idea adecuada es idea está revalorizando la idea frente al uso que de ella hizo Descartes y que, posteriormente, harán los empiristas, fundamentalmente Hume.

Las ideas adecuadas hemos visto que surgen de la propia naturaleza de la mente y justifican su validez desde la naturaleza de la mente; las ideas inadecuadas han de ser explicadas con relación a algo extramental que es el cuerpo y las afecciones que produce en la mente por medio de la imaginación; así, mientras que las ideas adecuadas se forman en una mente activa, las inadecuadas se forjan cuando la mente está en actitud pasiva y quien trabaja es la imaginación.

"El alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas (por la proposición 1 de esta Parte), en esa medida padece necesariamente; luego las acciones del alma se siguen sólo de las ideas adecuadas, y el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas" (sz).

Que el alma tenga ideas inadecuadas se deriva de que el alma es idea del cuerpo y como tal padece las afectaciones y movimientos que éste sufre y que en el campo noético se traducen a ideas inadecuadas.

La posibilidad de las ideas inadecuadas se presenta en Spinoza desde una doble perspectiva.

En primer lugar, a través de la mediación del cuerpo, de tal manera que pone en relación los modos del atributo Pensamiento con los modos del atributo Extensión:

"Hemos distinguido, pues, entre la idea verdadera y las demás percepciones y hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc. tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo" (24).

El alma como idea del cuerpo es modo que pertenece al atributo Pensamiento y como tal, es una parte más de la Naturaleza; por tanto, la relación que se establece entre el alma y la Naturaleza es la relación parte-todo y, como parte que es, el alma no puede conocer sino parcialmente la realidad.

"Las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto que se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que el alma, y no pueden percibirse de otro modo" (25).

En este escolio, Spinoza señala las dos razones por las que el alma tiene ideas inadecuadas en cuanto que es pasiva. Por una parte, el alma es idea del cuerpo y percibe las cosas a través de su cuerpo que es afectado de múltiples maneras en su relación con los demás cuerpos; las ideas inadecuadas no son causadas directamente por la mente sino a través de la mediación del cuerpo, no nacen de la luz natural del entendimiento; en este sentido las ideas inadecuadas dependen de algo "extrínseco" a la mente que es el objeto ideado y este es el motivo por el que carecen de verdad. Por otra parte, Spinoza nos dice en el texto que la idea inadecuada no puede percibirse clara y distintamente, que es el rasgo de simplicidad propio de las ideas adecuadas, y ello porque son ideas parciales imposibilitadas para reunir todas las propiedades intrínsecas de la idea a nivel óntico o noético; frente a la claridad surge la oscuridad propia de la parcialidad, que pierde de vista el todo y al desconexionarse de él pierde la perspectiva de conjunto, se convierte en una mera fracción y, en consecuencia, en algo confuso y mutilado.

En segundo lugar, el origen de las ideas inadecuadas radica en la estructura del conocimiento imaginativo que tiene el alma. Dicho de otro modo, la existencia del alma individual posibilita por su propia esencia constitutiva como idea del cuerpo, las ideas inadecuadas.

El alma es parte del entendimiento infinito pero no se identifica con él; las ideas que el alma forma serán distintas de las ideas que tiene Dios ya que en él todas las ideas son adecuadas.

El alma es un entendimiento finito que participa de la infinita potencia de pensar de Dios. Todas las ideas tienen a Dios por causa y están contenidas en él no en cuanto es infinito sino en cuanto es afectado por la idea de otra cosa existente en acto. La idea sólo puede expli-

carse por las demás ideas contenidas en Dios, pero esto sólo es posible para Dios. Las almas individuales quedan al margen de esta posibilidad, están apartadas del conjunto y, en consecuencia, su conocimiento es mutilado, incompleto, y sus ideas inadecuadas.

Frente a la claridad y distinción de la idea adecuada Spinoza no habla de la "oscuridad y confusión" de las ideas inadecuadas, que parece lo lógico, sino de "mutilación y confusión". ¿Por qué la sustitución del término "oscuro" por "mutilado"?

Según Gueroultes, esto obedece al empleo que hacía Descartes del término "oscuro": es opaco y en sí irreductible al análisis, como por ejemplo, en el caso de la unión del alma y el cuerpo. A menudo Descartes asoció lo oscuro y lo confuso como hizo con lo claro y lo distinto, pero, mientras que definía la diferencia de lo claro y lo distinto, no hizo lo mismo con lo oscuro y lo confuso.

Para Spinoza lo oscuro no es más que una "cualidad oculta" que no es susceptible de ser analizada por el entendimiento matematizante propio de la filosofía racionalista y, en consecuencia, dicho término hay que excluirlo del discurso filosófico. Spinoza critica que Descartes utilice el término oscuro para referirse a las ideas confusas:

"No puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier realidad oculta" (e7).

A pesar de lo que dice Spinoza en este Prefacio a la quinta parte de la *Ética*, creemos que hay otra razón por la que descarta de su vocabulario el término "oscuro" (98). Hemos sentido anteriormente que hablando en propiedad, sólo de las ideas adecuadas cabe decir que son ideas porque son las únicas que cumplen con los requisitos de verdad, a saber, completitud y totalidad necesaria, esto es, claridad y distinción; si toda idea se reduce a ser idea adecuada, es obvio que la idea inadecuada no es tal idea y que, por tanto, no es clara y distinta sino confusa o mutilada porque es parcial e incompleta en su naturaleza; pero nunca oscura.

La idea mutilada es aquella que no nos da conocimiento exhaustivo de los elementos componentes de la naturaleza de una cosa o es incapaz de distinguir dichos elementos; el alma conoce sólo una parte de la totalidad de elementos componente y de esta manera ignora el resto, es decir, tiene un conocimiento fraccionario o mutilado que le conduce a un estado de confusión intelectual. De esta manera Spinoza está basando la verdad en la simplicidad del claro y del distinto. Fundamentalmente esta es la tesis que defiende en el *Tratado de la reforma del entendimiento* para explicar las ideas inadecuadas, tesis de claro corte cartesiano (99). En la *Ética*, apela al conocimiento por las causas para justificar la confusión de las ideas al no darse este tipo de conocimiento. Se trate de una u otra obra lo cierto es que Spinoza no encuentra nada positivo en las ideas inadecuadas por lo que pueda decirse que sean falsas (100). Las ideas inadecuadas no son más que ideas mutiladas que tienen su razón de ser en el conocimiento imaginativo y no en la realidad extrasubjetiva del mundo físico.

"En las ideas no hay nada de positivo en cuya virtud se digan falsas" (101).

La falsedad no puede existir, porque es absurdo pensar en algo falso; la falsedad se define por la privación:

"La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas" (102).

En el intelecto no se da la falsedad, sólo puede darse el error:

"Estas ideas no poseen nada positivo en cuya virtud se llamen falsas" (103).

Consideradas en sí mismas, las ideas no pueden considerarse falsas, y consideradas en su relación con Dios, son necesariamente verdaderas, por tanto, la falsedad se reduce al error de las ideas mutiladas y confusas. El error nace del conocimiento incompleto y, por tanto, no se trata de una privación total de conocimiento, sino de una privación parcial que conduce a que el entendimiento tome la parte por el todo y en ese momento yerre.

El conocimiento incompleto o mutilado es la fuente del error, porque el alma no puede comprender nada que no esté inserto en el orden total de la Naturaleza.

"Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes" (104).

El error se produce entonces cuando el alma conoce una parte del orden y conexión causal de la Naturaleza, y al desconexionarse de ese orden total, al conocer sólo una parte, es incapaz de comprender la naturaleza en su totalidad.

dad. Una idea es errónea cuando, al separarla de las demás ideas que debían completarla, explica la realidad sin tener en cuenta el conjunto. Se desprende de esto que el error es inconsciente y el alma sólo sale de él por casualidad mientras permanece en el primer nivel de conocimiento. "No hay nada positivo en el error; el error consiste solamente en la ausencia de ideas adecuadas que caracteriza el conocimiento del primer género"(105).

En el escolio de la proposición 35 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza nos da dos ejemplos de en qué sentido el error es una privación de conocimiento:

"Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de <<libertad>> se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones que dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco"(106).

"Cuando miramos al Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en una imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté cerca porque ignoramos su verdadera distancia sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese nuestro cuerpo"(107).

En el primer ejemplo plantea que los hombres yerran al creerse libres y que la fuente de este error es la incompletitud del conocimiento de la realidad; los hombres están privados de conocimiento porque sólo conocen una parte de la totalidad de elementos que confluyen en este caso; conocen las acciones o efectos observados en la realidad pero desconocen las causas que lo producen, y ya hemos indicado que para Spinoza la idea verdadera incluye el conocimiento por la causa próxima.

El segundo ejemplo se basa en que el hombre imagina que el sol dista doscientos pies de nosotros. El alma se equivoca al imaginar esto, no por el hecho de imaginar, sino porque esta imaginación se interpone entre el conocimiento y la verdadera distancia del sol. Si llegamos a conocer la verdadera distancia, inmediatamente desaparecerá el error, aunque no la imaginación de que el sol está cerca, pues ésta se forma cuando el sol afecta nuestro cuerpo y al mediar en nuestro conocimiento lo altera produciendo confusión y pasividad.

La idea inadecuada no es absolutamente ni ignorancia ni privación de conocimiento, simplemente conlleva la privación de conocimiento de su propia causa tanto formal como materialmente. En el ejemplo del sol encontramos esta circunstancia: la imagen que tenemos de la distancia del sol no da cuenta de la causa material ni de la causa formal, este es el motivo de que no la podamos explicar por nuestra potencia de conocer y de que la imagen implique privación de conocimiento(108). A pesar de que la idea inadecuada implica la privación del conocimiento de la causa y por eso es falsa, la imagen también implica su propia causa, aunque no la exprese y no la podamos conocer(109).

Descartes consideraba que era la debilidad de la voluntad al dar aquiescencia a una idea, la causa de que la



razón no conozca clara y distintamente. Spinoza no acepta la existencia de un alma individual que actúe con libre albedrío al afirmar o negar, pues el alma no es otra cosa que un conjunto de ideas de las modificaciones del cuerpo del que es idea; y tales ideas se producen según el orden mismo de la Naturaleza tomada como un todo. El error o la confusión para Spinoza deriva de la pasividad del alma en el conocimiento que, al dejarse llevar por el conocimiento sensorial, la imaginación o la memoria, tiene percepciones confusas y realiza asociaciones de ideas erróneas.

La justificación de las ideas inadecuadas dentro de un sistema filosófico como el de Spinoza que defiende la sustancia única presente en todo y expresable en atributos y modos, ha de buscarse no en esa realidad sustancial sino en la estructura cognoscitiva de la naturaleza humana. Siendo el alma humana una parte del Entendimiento infinito, sus ideas no pueden ser como lo son en Dios, adecuadas y absolutas, sino relativas a la finitud del alma. Tanto en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como en la *Ética* Spinoza mantiene esta tesis.

"Las ideas inadecuadas sólo pueden surgir en nosotros de que somos parte de un ser pensante, cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos en su totalidad y otros tan sólo en parte" (110).

"El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea" (111).

En la *Ética* Spinoza enriquece lo establecido en el *Tratado de la reforma del entendimiento* con la teoría del "alma es la idea del cuerpo", convirtiéndose el cuerpo en mediador de las afecciones del alma.

Nuestra potencia de conocer participa de la potencia infinita de pensar de Dios. Todas las ideas son adecuadas en Dios porque tiene conocimiento completo de todas las ideas según un *ordo et connexio* necesario. El hombre, usando la imaginación, conoce unas ideas desconectadas del conjunto, mutiladas, que son las "ideas inadecuadas". Resulta claro entonces que para Spinoza todas las ideas en sí mismas consideradas son adecuadas porque forman parte del Pensamiento infinito, del *ordo idearum*; fuera del entendimiento humano no hay ideas inadecuadas, éstas sólo se dan en el alma como consecuencia de su dinamismo cognoscitivo y su situación de ser "idea del cuerpo". Somos parte de un "ente cogitante" y en esa medida formamos ideas inadecuadas(112).

La mente humana la identifica Spinoza con la idea verdadera:

"El entendimiento, con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales" (113).

La idea verdadera es la fuerza natural, la *vis naturae* del entendimiento, lo que hay de inmanente en el intelecto que es causa de sus ideas.

Precisamente, en cuanto que el alma humana es una parte de Dios, una idea verdadera en ella es adecuada en Dios(114) porque, cuando el alma tiene una idea, es en realidad Dios, que constituye su esencia, quien tiene esa idea. Las ideas verdaderas que tenemos y la idea que somos

están en íntima relación en cuanto que Dios es el entendimiento infinito que constituye nuestra mente, posibilitando así que nosotros tengamos ideas.

Para concluir este punto y aunque ya hemos analizado lo que nos dice Spinoza referente a las ideas, creemos necesario completar la exposición señalando que para Spinoza habría cuatro clases de ideas según figura en el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Las ideas ficticias proceden de la imaginación y por tanto no pueden ser claras y distintas sino confusas porque derivan de la asociación de ideas compuestas.

"Dado que la idea ficticia no puede ser clara y distinta, sino tan sólo confusa; y como toda confusión procede de que la mente sólo conoce parcialmente una cosa que es un todo o que está compuesta de muchos y no distingue lo conocido de lo desconocido" (115) .

De donde tampoco son simples.

"La ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones en la Naturaleza, o, mejor todavía, del hecho de atender, pero sin asentir, a esas distintas ideas" (116).

Tales ideas no se refieren a cosas necesarias o imposibles, sólo se refieren a cosas posibles que son aquellas cuya existencia no implica contradicción, exista o no.

"En este momento me pregunto a qué objetos se refiere tal idea. Veo que sólo se refiere a cosas posibles, más

no necesarias o imposibles. Llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella" (117).

Las ideas dudosas no se dan porque el alma dude.

"En el alma (*anima*) no existe, pues, ninguna duda que se deba a la cosa misma, de que se duda; es decir, si sólo existe una idea en el alma (*anima*), sea verdadera o sea falsa, no existirá duda o certeza alguna, sino simplemente tal sensación, puesto que, en sí misma, no es más que dicha sensación" (118).

Se producen porque provienen de otras ideas que al no ser claras y distintas no permiten concluir con certeza. Carecen también de claridad y distinción y se caracterizan por ser compuestas y confusas.

"La idea que nos induce a la duda, no es clara y distinta" (119).

En la duda por tanto el alma se abstiene de pronunciarse acerca de la verdad o falsedad de una idea.

Las ideas falsas, como ya hemos indicado en otro momento de este trabajo, consisten en la privación de conocimiento que implican las ideas mutiladas o inadecua-

das(120). La falsedad carece de rasgos positivos, caracterizándola la negatividad.

"En las ideas no hay nada de positivo en cuya virtud se digan falsas" (121).

Son ideas incompletas, en las que falta alguna propiedad componente de la idea.

Las ideas verdaderas no consisten en la correspondencia extrínseca de la idea con el objeto representado por ella. Consisten en un rasgo intrínseco de la idea con independencia de los objetos exteriores. La idea verdadera es real aunque no exista ningún objeto al que atribuírsela; simple o compuesta de ideas simples, claras y distintas, indudables y ciertas. Sólo en Dios todas las ideas son adecuadas(122).

Las ideas claras y distintas son las verdaderas mientras que las oscuras y confusas son las ideas ficticias, falsas y dudosas.

### 2.3. GENEROS DE CONOCIMIENTO

La razón, que en Spinoza es la esencia del hombre, es poder de comprender. Spinoza utiliza el término razón con dos acepciones, según la obra de que se trate; la Ética o los escritos de tipo político(123).

En la *Ética* la razón constituye la esencia del hombre y siempre hace referencia al "entendimiento finito". La palabra *razón* se convierte en equivalente de la palabra

entendimiento; ahora bien, la razón queda reservada para referirse al entendimiento humano y nunca al revés. Asimismo, en la *Ética*, el término razón se usa para referirse al conocimiento del segundo género, en oposición al conocimiento del primer género o imaginativo.

En las obras de contenido político (*Tratado teológico-político* y *Tratado político*) Spinoza utiliza el término razón en el sentido de *razonable*; yendo más allá de lo que marca el significado riguroso de razón, Spinoza lo hace equivalente al *buen sentido* posible en todos los hombres, no sólo en los espíritus más cultivados. Se trata del mismo significado que Descartes daba a la *bona mens*(124).

El *bon sens* es la cosa mejor repartida en el mundo y no se refiere más que a la facultad de juzgar, a la razón. Descartes utilizaba en el *Discurso del método* esta expresión como traducción francesa del vocablo latino *bona mens*. En la *Regulae* I, Descartes utilizaba *bona mens* para designar la Sabiduría, la *humana sapientia*(125). En este sentido la *bona mens* es idéntica siempre a sí misma y nunca variará al aplicarla a diferentes objetos que caigan bajo su ámbito de estudio.

Ambas significaciones se combinan para señalar que el buen sentido nos permite alcanzar la Sabiduría si se utiliza correctamente. El hecho de que todos los hombres puedan alcanzar la misma Sabiduría está en función del método de investigación que se siga. Es, pues, la razón la misma en todos los hombres, aunque no todos la utilicen de igual manera. Así, la *bona mens* nos remitirá a la *humana sapientia* siguiendo un método; la *humana sapientia* es siempre una e idéntica a sí misma, como es "una" la luz que proviene del sol aunque sean muchos los objetos que ilumine.

Para Spinoza la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, de tal manera que el uso del buen sentido lleva al hombre a formar el estado político y abandonar el estado natural, y al igual que el hombre es más poderoso en el estado político, en el que se guía por la razón, así también es más poderosa aquella sociedad que se funda y rige por la razón(126).

En el estado de naturaleza, el derecho natural de cada hombre se determina por el deseo y el poder, no por la razón(127), de tal manera que los hombres nacen ignorantes y así transcurre la mayor parte de su vida antes de que conozcan la verdadera norma de vida(128). Esto no significa que el hombre no posea razón; lo que significa es que la razón no es el criterio que rige la vida de los hombres, sino el deseo. El pacto colectivo de someter el apetito individual a la razón buscando una utilidad común es lo que determina el paso del estado natural al estado político o Estado. Los hombres aceptan así los mismos deberes y gozan de los mismos derechos y esto les garantiza la estabilidad y paz social.

Como señala Alain(129) el hombre que vive según la razón no es autosuficiente y por tanto considera a los demás hombres útiles para formar con él la ciudad. La diferencia que habrá entre los que viven según la razón y según el apetito es, que los primeros vivirán con alegría y los segundos, con tristeza. Sólo en cuanto que los hombres viven según sus pasiones pueden ser considerados diferentes; pero en cuanto que viven de acuerdo a la razón todos tienen necesariamente una naturaleza común y todos conciben la misma verdad eterna. Hay en los hombres una naturaleza común, que es la Razón, y éste es el motivo por el que a un hombre razonable le sea de gran utilidad otro hombre razonable(130).

La razón como *bon sens* se convierte en Spinoza en un instrumento útil para *perserevar en el ser*, esto es, para conservar la vida. Para realizar esta labor es necesario primero conocer la naturaleza y segundo comprender lo que es óptimo para el hombre.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de salvación, por eso es una ética que tiene el objetivo de enseñar cómo se ha de realizar el paso de la vida pasional a la vida activa, mostrando la *via salutis*.

"Pero, ante todo, hay que excogitar el modo de curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo, para que consiga entender la cosas sin error y lo mejor posible. Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un sólo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho"(131).

En cuanto que el entendimiento ha de ser reformado para que pueda conocer la verdad y lograr la perfección y felicidad, el *Tratado de la reforma del entendimiento* podemos considerarlo como "una guía de salvación"(132).

El conocimiento implica que el espíritu forma conceptos que le permiten pensar, adoptando un papel activo frente a la pasividad de la mente cuando percibe. En función de la Definición III de la segunda parte de la *Ética*, la idea se forma en cuanto que el alma es una cosa pensante. El *cogitare* es poder de acción porque al pensar, el alma forma conceptos y éstos son actos del espíritu.

Las acciones del espíritu no se mezclan con los productos de la imaginación, ya que proceden de la pasividad del espíritu. Para señalar esta diferencia entre el material pasivo procedente de la imaginación y los actos



formados por el alma, en cuanto que es actividad pensante, Spinoza utiliza expresiones como *purus intellectus*(133).

Este tipo de expresiones aparecían ya en Descartes para significar que el entendimiento no se mezcla con la sensibilidad y que el contenido de ambos es absolutamente distinto.

En Spinoza, sin embargo, la voz "puro" significa activo y, por tanto, sólo puede proceder del pensamiento, nunca de la imaginación, de la que *per se*, procede la pasividad del alma(134). Cuando Spinoza habla de "curar" o "purificar" el entendimiento, lo que está diciendo es precisamente esto(135): liberar al entendimiento de la pasividad de la imaginación para que pueda desplegar su poder activamente.

Al final del Tratado de la reforma del entendimiento Spinoza nos ofrece la relación de propiedades del entendimiento que entendemos clara y distintamente y que de modo reducido son:

1. Que implica certeza.
2. Que percibe algunas cosas o forma ciertas ideas absolutamente, y algunas a partir de otras.
3. Que las ideas que forma absolutamente, expresan la infinitud; en cambio, las determinadas, las forma a partir de otras.
4. Que forma las ideas positivas antes que las negativas.
5. Que percibe las cosas, no tanto bajo la (idea de) duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad y en número infinito.
6. Que las ideas que formamos clara y distinta mente, de tal modo parecen derivarse de la sola necesidad de nuestra naturaleza.
7. Que las ideas, que forma el entendimiento a partir de otras, las puede determinar la mente de muchas formas.
8. Que las ideas son tanto más perfectas, cuanto más perfección expresan de un objeto(136).

El conocimiento en Spinoza es la afirmación de la idea en el alma, no una operación del sujeto:

"El entender es una pura pasión, es decir, un cerciorarse en el alma de la existencia y la esencia de las cosas; y que, por tanto, jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma" (137).

Por tanto, Spinoza defiende el conocimiento como autoafirmación de la idea o "explicación" de la idea, y rechaza todo planteamiento que quiera distinguir entre entendimiento y voluntad. Toda idea se afirma a sí misma, y produce por sí misma sus consecuencias.

### 2.3.1. La teoría del conocimiento en las obras de Spinoza.

La teoría del conocimiento spinoziano la encontramos en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en el *Tratado breve* y en la segunda parte de la *Ética*, y se enmarca en el ámbito de la ontología que versa sobre la sustancia divina y que, por ende, se convierte también en un estudio teológico. Curiosamente, lo contrario que ocurre en la filosofía cartesiana, en la que la gnoseología sirve de eje a la metafísica.

Atendiendo a las obras en que Spinoza habla de la teoría del conocimiento, encontramos lo siguiente:

En el *Tratado breve* expone tres grados de conocimiento.

El primero, el conocimiento por opinión o creencia, que a su vez es de dos tipos: el conocimiento de oídas o por experiencia.

El segundo, la creencia recta o el conocimiento fundado en la razón que se basa en razonamientos.

El tercero, el conocimiento claro y distinto en virtud del cual se capta directamente la cosa conocida.

Para clarificar estos cuatro grados de conocimiento, Spinoza nos ofrece un ejemplo: dados tres números se busca un cuarto que sea al tercero como el segundo al primero. Este mismo ejemplo volverá a aparecer en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética*.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* encontramos un avance respecto de la obra anterior, pues la teoría del conocimiento se inserta perfectamente en la estructura del sistema. Es en esta obra, donde Spinoza, por arte de la immanencia de la sustancia y del paralelismo de los atributos, no defiende el conocimiento como resultado de la influencia de la cosa en el espíritu; lo presenta como actividad propia del alma, en la que las ideas verdaderas surgen del alma misma. La verdad no depende de caracteres extrínsecos; depende de la claridad y distinción, que son rasgos intrínsecos.

También en el *Tratado de la reforma del entendimiento* distingue Spinoza varios niveles de conocimiento:

"Si los examino con esmero, pueden reducirse todos ellos a cuatro:

I. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios.

II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inmovible.

III. Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente; lo cual sucede cuando por defecto cogemos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad.

IV. Hay, finalmente, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima"(140) .

A diferencia del *Tratado breve*, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* se trata de cuatro niveles de conocimiento.

1. Conocimiento de oídas o por signos; como por ejemplo, sé qué día nací y quiénes son mis padres(141).

2. Conocimiento por experiencia vaga; es decir, una experiencia que no es determinada por el entendimiento sino que se reduce a ser constatación del hombre, como por ejemplo, sé que he de morir, o que el aceite es adecuado para producir fuego y el agua para apagarlo(142).

3. Percepción en la que la esencia de una cosa es deducida de otra pero no de una manera adecuada. Por ejemplo, cuando concluimos algo a partir de otra cosa y habiendo percibido nuestro cuerpo y no otro, podemos concluir de ahí, que el cuerpo y el alma están unidos y que esta unión es la causa de la sensación. Pero así no conocemos la causa de la sensación ni de la unión. O que conocida la naturaleza de la vista y sabiendo que una propiedad general es que

una misma cosa parece más pequeña vista a gran distancia que si la viésemos de cerca, concluimos de ahí que el Sol es mayor de lo que aparece(143).

4. Percepción de una cosa por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. Por ejemplo, saber que dos y tres son cinco y que si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí(144).

Spinoza da un último ejemplo que sirve para los cuatro casos o niveles de conocimiento(145). Se trata del mismo ejemplo que apareció en el *Tratado breve*; dados tres números, se pregunta por un cuarto número que sea al tercero como el segundo al primero.

### 2.3.2. Niveles de conocimiento según la Ética.

Ateniéndonos a la *Ética*, Spinoza señala tres géneros de conocimiento:

#### 1. Conocimiento del primer género, opinión o imaginación:

Como señala Alquié(146), este tipo de conocimiento es definido no por su naturaleza, sino por su origen.

Y, ateniéndonos a su origen, encontramos que hay dos fuentes: una que parte de las cosas singulares y otra de signos.

En el escolio II de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza utiliza la expresión conocimiento por experiencia vaga (*cognitio ab experientia vaga*) para referirse al conocimiento de las cosas particulares. Este conocimiento es el segundo entre los cuatro tipos que distingue en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. El peso de esta afirmación de la *Ética* cae sobre el conoci-

miento de las cosas particulares obtenido a través de los sentidos. En la proposición 40, Spinoza hace referencia al corolario de la proposición 29 de la segunda parte de la *Ética* en la que nos dice cómo se produce la percepción de las cosas. Un cuerpo individual es afectado por otro cuerpo individual y sus movimientos reflejan una modificación o estado en nuestro cuerpo, que produce una idea. Estas ideas derivan de la sensación y Spinoza las denomina ideas de la imaginación, que, al estar en la mente y no haberse derivado de otras ideas, en virtud de un proceso lógico, hacen que la mente sea pasiva y no activa. Es decir, esas ideas no surgen de la actividad de la mente sino que, simplemente reflejan las modificaciones corporales o efectos producidos por otros cuerpos.

Estas ideas tienen su origen o "causa" en una experiencia, pero esa experiencia es "vaga", por tanto, forman ideas inadecuadas y no conocimiento científico(147).

El alma sólo conoce un cuerpo exterior, como existente, por las ideas de las modificaciones de su cuerpo, pero nunca tiene un conocimiento directo de la presencia del objeto; por tanto, el conocimiento de los cuerpos exteriores no puede constituir conocimiento científico. Este hecho implica que carezcamos de certeza respecto a la existencia de los cuerpos exteriores, puesto que no tenemos posibilidad de constatar que la cosa exterior existe; sólo podemos constatar la existencia de nuestro cuerpo y las modificaciones que sufre. El conocimiento del mundo exterior es por naturaleza inadecuado, es decir, incompleto, ya que sólo conocemos a través de las modificaciones de nuestro cuerpo. En el ámbito del conocimiento propiamente dicho la experiencia no tiene valor. En la carta 10 a S. de Vries, Spinoza responde a la pregunta de si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera:

"Ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa" (148).

Si bien el valor de la experiencia es modesto, porque es de tipo casual, Spinoza no niega su utilidad.

"Así he aprendido casi todas las cosas que son útiles para la vida" (149).

Es más, hay cosas que sólo pueden ser conocidas por la experiencia sensorial:

"Nosotros no necesitamos jamás de la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo, la definición de los modos" (150).

La experiencia sensorial es indispensable para el conocimiento práctico de la vida; no lo es para el conocimiento especulativo. No debe creerse con esto que Spinoza considera que todo puede conocerse desde una perspectiva puramente especulativa (151).

La experiencia *vaga* de la que nos habla Spinoza es lo que habitualmente se llama "razonamiento inductivo" (152): es decir, "un razonamiento en el que se parte del hecho de que todas las instancias observadas de S tienen la propiedad P y se infiere de ello que todas, absolutamente todas, las instancias de S -observadas y no observadas- tienen la propiedad P" (153). Esto es lo que nos quiere decir Spinoza cuando pone dos ejemplos en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (154) para explicarnos en qué consiste el conocimiento por experiencia vaga. Tanto en el ejemplo primero, que habla de la seguridad que tengo de que he de morir puesto que he visto que otros como yo han muerto; como en el ejemplo segundo, que establece que el aceite es

apropiado para producir llamas y el agua para apagarlas, hemos procedido por inducción, pues a partir de unos casos observados, hemos inferido, que ocurre siempre en la totalidad de los mismos. La opinión deriva así de la experiencia.

A través de este tipo de experiencia percibimos las cosas singulares según el orden de la naturaleza; lo que percibimos son esas cosas particulares que incluyen nuestro propio cuerpo y los cuerpos externos.

"El alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros" (155).

El conocimiento se da mientras un cuerpo físico externo afecta mi propio cuerpo, y aunque conozco de él algún aspecto de su naturaleza, no conozco adecuadamente toda su naturaleza; por tanto, el conocimiento es mutilado y confuso.

"Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello" (156).

En función del escolio II de la proposición 40 y de la proposición 39 de la segunda parte de la *Ética*, podemos afirmar qué es vago: primero, el conocimiento fragmentario, confuso y carente de relaciones causales objetivas entre las cosas; y, segundo, el conocimiento que incorpora las ideas inadecuadas a la mente (167).



En este marco, Spinoza nos dice, que, en realidad, lo que nos hace conocer las sensaciones es más bien la naturaleza de la idea que es nuestra alma, que la naturaleza de la idea que percibimos.

"Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (118).

El conocimiento sensible tiene dos rasgos:

Uno, es la posibilidad de representar o imaginar:

"El alma podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes" (159).

La imaginación es la representación de un objeto ausente como si estuviera presente. La sensación se produce cuando un objeto externo está presente y afecta a nuestro cuerpo produciéndole una modificación interna en el orden de las ideas que lo componen; cuando por casualidad se produzca en nosotros la misma disposición de ideas crearemos estar ante el mismo objeto externo que otra vez anterior nos afectó. Esto es la imaginación: representarnos una idea de un objeto externo en su ausencia.

Consideradas en sí mismas, estas imágenes no encierran ningún error. El error se produce cuando nosotros ignoramos que el cuerpo que imaginamos está ausente; si supiésemos que está ausente, el hecho de representárnoslo sería un rasgo de nuestro poder, más que de nuestra debilidad (160).

El otro rasgo que caracteriza el conocimiento sensible es la memoria:

"Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagina a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros" (121).

La memoria no recibe en Spinoza el tratamiento de facultad capaz de traer al presente cosas pasadas. La memoria se basa en la posibilidad que tienen las sensaciones de asociarse. Precisamente esto es lo que nos dice en el escolio de la proposición 18 de la segunda parte de la *Ética*: cuando dos sensaciones se han producido en una misma idea, al representarnos imaginativamente una, nos vendrá el recuerdo de la otra. Spinoza nos dice qué es la memoria tanto en la *Ética* como en el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

En la *Ética*:

"En virtud de esto, entendemos claramente qué es la memoria. En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, primero, que se trata de una concatenación sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Se trata, efectivamente, de ideas de la afecciones del cuerpo humano que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, segundo, que esa concatenación se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguirla de la concatenación de ideas que se produce según el orden del en-

tendimiento, mediante el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres" (152).

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"¿Qué es, por tanto, la memoria? Nada más que la sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación" (153).

La memoria no es más que el encadenamiento de ideas que se refieren a cuerpos exteriores; encadenamiento que se realiza según el orden de las modificaciones del cuerpo (154). Por este motivo la memoria permanece en los límites de la imaginación y no es racional. Nuestro conocimiento de sentido común y precientífico está formado por estas asociaciones no lógicas de ideas situadas en nuestras almas, que asisten pasivas a reiterativas modificaciones del cuerpo.

Dentro del conocimiento del primer género, además del conocimiento por *experiencia vaga*, Spinoza señala un segundo tipo de percepción a partir de signos, se trata del *conocimiento de oídas* (155). Este conocimiento se basa en la asociación de sensaciones; se asocia una sensación cualquiera a la sensación de un grafismo o sonido, de tal manera que dada una de ellas, nos acordamos de la otra por medio de la imaginación (155).

"Además, dado que las palabras forman parte de la imaginación, es decir, que como formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes

errores, si no los evitamos con esmero"(157).

Las palabras que primeramente aparecen como trazos escritos o sonidos se introducen en nuestra experiencia, para después convertirse en signos al asociarse con otras ideas de modificaciones del cuerpo. Así, "podemos comunicarnos con éxito suficiente a efectos prácticos en cuanto que tenemos experiencias aproximadamente semejantes, y en cuanto que ocupamos posiciones semejantes en el sistema modal de la externación y, por ende, en el sistema modal del pensamiento"(158).

El lenguaje implica una causalidad exterior (puesto que el lenguaje es una imagen visual o auditiva) y una pasividad en el recibir. La pasividad también se da porque las palabras se componen en la memoria en virtud de un proceso material-mecánico.

Spinoza considera el lenguaje vehículo de la imaginación y desconfía en general de él porque está formado por signos arbitrarios y contingentes, adaptados al nivel del vulgo.

"Las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento"(159).

La desconfianza de Spinoza respecto al lenguaje es tan profunda que le lleva a tomar serias precauciones en la vida práctica. Mirrahi(170) señala que la divisa spinozista, *[cauto, desconfía]*, no es una fórmula vana, sino la clave de la actitud que Spinoza adopta ante los demás como

escritor filósofo. Esta actitud se deja notar en su correspondencia.

En la carta 9 a S. de Vries, Spinoza pone de manifiesto su desconfianza por Caesarius:

"Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad"(171).

Esta actitud spinoziana también recuerda la de los marranos españoles; los antepasados de Spinoza, que debían adoptar un aparente cristianismo en la España cristiana, pero que jamás sintieron, porque nunca renunciaron al judaísmo de sus padres(172).

El lenguaje imaginativo introduce confusión y división en lo que para el entendimiento es uno. A este lenguaje opone un lenguaje intelectual.

Ante la ambigüedad de la lengua, Spinoza pone en práctica tres reglas: conservar el vocabulario que la tradición le ha legado; cambiar el significado de esos términos; y dar siempre su propia definición de los mismos.

"Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles"(173).

Encontramos en las obras de Spinoza que los términos tradicionales adquieren un nuevo significado, justamen-

te aquél que el spinozismo les concede a través de sus propias definiciones. No nos confunda entonces encontrar términos antiguos con significación nueva. Significado nuevo que surge de aplicar el método exegético: comprender los términos en su contexto, aclarando unos por medio de otros y dando el uso más frecuente o definiciones de los mismos. Esta es, por ejemplo, la tarea que emprende Spinoza en el *Tratado teológico-político*: aplicar el método exegético a la Biblia y a los Evangelios.

Para Misrahi, éste es "uno de los significados más profundos de la forma matemática del spinozismo: la precisión de las definiciones, pero también su constancia y su identidad a través de todo el sistema, permite el acuerdo de los espíritus y la lealtad en la investigación de lo verdadero" (174).

Este primer género de conocimiento en el que prima la imaginación, y que no ha sufrido variación desde su primera formulación en el *Tratado breve*, es el ámbito del error, porque las ideas de la imaginación son inadecuadas, es decir, sólo contienen una parte del objeto que pretenden afirmar. "El conocimiento imaginativo es la representación de la naturaleza universal concentrada en los límites del alma individual" (175).

El conocimiento del primer género es el que posibilita la falsedad porque a él pertenecen todas las ideas inadecuadas y confusas.

"El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad" (175).

"El cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un número de imágenes; si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y claramente

es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí"(177).

Si las imágenes que el cuerpo humano es capaz de formar son excedidas en mucho, entonces surgen los términos llamados *trascendentales*, como "ser", "cosa", "algo". Es decir, las modificaciones que sufre el cuerpo se reflejan y hacen surgir las ideas en el alma; estas ideas se unen con otras formando ideas compuestas, que es lo que llamamos *ideas universales*. Estas ideas son imágenes confusas o imaginaciones y no ideas claras y distintas, producto de la deducción lógica.

En el escolio I de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*(178), Spinoza distingue tres tipos de expresiones: *nociones comunes*, *términos trascendentales* y *nociones universales*.

El término *trascendental* "es una expresión técnica de la lógica escolástica"(178). Estos términos se refieren a cuestiones muy generales, y desde una perspectiva lógica y científica, no son útiles, porque:

"dichos términos remiten a ideas sumamente confusas" (180).

Las *nociones universales* son equivalentes a los *universales* y Spinoza los utiliza para referirse a nociones como "hombre", "caballo", "perro".

"De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales*, como "hombre", "caballo", "perro", etc." (181).

Las *nociones universales* son conceptos universales que se forman a partir de singulares. Estas *nociones* se forman por las modificaciones del cuerpo que producen imágenes, que a su vez, se asocian, produciendo imágenes compuestas. Estas imágenes no son las mismas en todos los hombres, porque las modificaciones que las producen les afectan de distinta manera, ya que al diferir los cuerpos de unos y otros, las imágenes que se forman no son iguales en todos ellos. Las *nociones universales* son subjetivas, casuales y por tanto, arbitrarias.

"En el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, sino del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra "hombre", predicándolo de infinitos seres singulares"(12).

Las *nociones universales* son ideas confusas, pero de menor rango que los *trascendentales*. Estamos diciendo que Spinoza introduce una jerarquía en las ideas producidas por la imaginación, de tal modo que, dentro de las *ideas abstractas*, las *nociones universales* implican menos confusión que los *trascendentales*. Esto se debe a que los *trascendentales* se forman cuando el cuerpo va más allá del límite que tiene de formarse imágenes distintas y, al excederse, superpone las imágenes, obteniendo el resultado de imágenes confusas. Las *nociones universales*, por su parte, aun siendo confusas, no lo son totalmente, porque derivan de ideas particulares producidas por afecciones que ha



tenido muchas veces el cuerpo, del tal modo que, al repetirse reiteradamente, han terminado por asociarse en una idea carente de nitidez.

La crítica que realiza Spinoza de las *ideas abstractas* está presente en todas sus obras, si bien es cierto que en la *Ética* es donde cobra plena configuración, al unirla al conocimiento imaginativo. En las obras anteriores, los *abstractos universales* eran tratados como *seres de razón* carentes de entidad real. La razón por la que son consideradas ideas, sin serlo, es que proceden de los seres reales.

"El motivo, sin embargo, de que esos modos de pensar sean tenidos por ideas, es que proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son fácilmente confundidos con ellas. De ahí que incluso les hayan impuesto nombres, como si significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos *entes de razón*" (183).

Spinoza nos dice qué entiende por *ente de razón*:

"No es más que un modo de pensar, que sirve para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas" (184).

"Esos modos de pensar no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales, ni tienen tampoco ningún objeto (*ideatum*) que o existe necesariamente o puede existir" (185).

Por tanto, es incorrecto distinguir entre *ser real* y *ser de razón*;

"Es fácil ver cuán inadecuada es aquella división por la que se divide el ser en real y de razón, pues dividen así al ser en ser y no-ser, en ser y modo de pensar" (188).

Spinoza critica a:

"Los filósofos que aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores, puesto que juzgan a las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas" (187).

Dentro de esta crítica general a los filósofos, critica en especial, a Platón y Aristóteles, que consideraban las *ideas abstractas* como reales:

"Afirman, pues, que esas ideas están en el entendimiento de Dios, como han dicho muchos seguidores de Platón, a saber, que esas ideas universales (como *racional, animal, y similares*) fueron creadas por Dios. Y los seguidores de Aristóteles, aunque dicen que estas cosas no son reales, sino entes de razón, las han considerado durante largo tiempo como cosas. Pues han dicho claramente que la providencia divina no se extiende a los seres particulares, sino sólo a los géneros" (188).

La gnoseología aristotélica y, por ende, la escolástica, explicaba la formación de los *universales* por un proceso de abstracción que, partiendo de los datos concretos de la percepción sensible, llegaba a establecer el *abstracto universal*.

Criticando la doctrina de los *universales*, Spinoza rechaza las *ideas generales y abstractas*, considerándolas *seres de razón, y no seres reales*; con lo cual, se ve

abocado a defender una postura nominalista, en la que los términos *generales* sólo representan imágenes confusas, que se generan en nosotros en función de nuestras percepciones. Como resultado, todas las ideas de cualidades de las cosas son subjetivas y no forman parte del conocimiento científico.

En consecuencia, la filosofía que investiga la esencia de las cosas, la metafísica, se fundamenta en *nociones trascendentales* como la de *Ser* y no forma parte del auténtico conocimiento; como tampoco tienen credibilidad los filósofos o escuelas filosóficas que hacen tal tipo de investigaciones, como por ejemplo, la escolástica o la lógica silogística de Aristóteles.

Este planteamiento nos sugiere una filosofía empirista, y en concreto, nos recuerda las teorías de Hume. A pesar de ello, para Spinoza, la imagen y la idea son cosas distintas y no se pueden mezclar o confundir. Como señala Hampshire, la lógica de Spinoza continúa las pautas de la filosofía empirista pero lejos de llegar a creer como ellos, que el conocimiento lógico del mundo no es posible, defiende lo contrario; a saber, podemos saber si nuestro conocimiento es inadecuado porque poseemos un criterio de conocimiento que nos permite distinguir las ideas confusas y mutiladas de las claras y distintas, y éste es, la matemática.

Llegados a este punto, en el que resulta claro el nominalismo de Spinoza, nos encontramos un inconveniente: Spinoza parece contradecirse, y ello por dos motivos.

Primero, porque defenderá la existencia de *nociones comunes*, que son ideas de las propiedades comunes de las cosas, que producen conocimiento adecuado en el hombre (181).

Segundo, porque la *ciencia intuitiva* es el más alto grado de conocimiento y la intuición recae sobre la esencia verdadera de las cosas. Como señala Brunschvicg (192), surge un mundo de esencias irreducibles que para mantener su realidad individual hasta la eternidad, deben permanecer exteriores unas a otras como lo están las partes en un espacio divisible.

Tal contradicción apuntada creemos que desaparece si atendemos a la filosofía del autor. Al criticar el conocimiento imaginativo como conocimiento científico, Spinoza niega los *universales abstractos* como ideas de validez lógica y científico-filosófica, pero no puede, como pensador racionalista que es, negar totalmente la existencia del conocimiento basado en ideas o propiedades reales comunes a todas las cosas, las *nociones comunes*; por tanto, Spinoza es nominalista, pero no defiende un nominalismo radical. Respecto a la segunda cuestión, no hemos de olvidar que Spinoza defiende la existencia de una realidad única y general en la que están contenidas todas las existencias particulares, de tal modo que, las diferencias propias, están absorbidas por la homogeneidad de la unidad. Es lógico, pues, que cada cosa individual, al ser parte de la sustancia, exprese su naturaleza en una esencia concreta.

## 2. Conocimiento del segundo género o razón:

Este tipo de conocimiento es verdadero y conduce necesariamente a la formación de las ideas adecuadas:

"Hay ciertas ideas o *nociones comunes* a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente" (193).

El *cognitio secundi generis* es definido en la *Ética* y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de distintas maneras; tanto, que pudiera parecer que se trata de tipos de conocimiento bien distintos.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente; lo cual sucede cuando por un efecto colegimos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad" (194).

En la *Ética*:

"A partir, por último, del hecho de que tenemos *nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este modo de conocer los llamaré "razón" y "conocimiento del segundo género" (195).

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* se nos dice que este tipo de conocimiento discursivo no es adecuado, mientras que en la *Ética* se afirma que sí lo es. ¿Con qué texto nos quedamos? La respuesta es obvia; con los dos, puesto que este antagonismo tiene una razón de ser.

En primer lugar, como apunta el profesor Rábade (1955), esta divergencia puede obedecer a la ambigüedad que tiene el término "adecuado" en Spinoza. Al no ser un término unívoco, lo utiliza a veces como sinónimo de "ver-

dadero", y así, decir que una idea es adecuada es lo mismo que decir que es verdadera; pero otras veces lo utiliza con significado diferente, de tal modo que la idea verdadera no tiene por qué ser adecuada. Sentado esto, volvemos a los textos e interpretamos que en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, "adecuado" es distinto de "verdadero" y en la *Ética* sinónimo.

En segundo lugar, en una y otra obra, el conocimiento racional es discursivo y en él se encadenan conceptos e ideas. Según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, por las causas que producen las cosas; según la *Ética*, por las *nociones comunes*. Precisamente, la universalidad de las *nociones comunes* hace adecuado el conocimiento del segundo género, pero Spinoza las descubrió tras la redacción del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alquié(197) señala que el hallazgo de las *nociones comunes* supone un gran avance del spinozismo, puesto que ni en el *Tratado breve* ni en el *Tratado de la reforma del entendimiento* las tuvo en consideración. Sólo tuvo en cuenta las *nociones universales*, que, aunque generales, eran resultado de la sensación y de la pasividad del alma; producto de un proceso inductivo, se caracterizaban por ser arbitrarias y contingentes. Quedaban ancladas en el primer nivel de conocimiento, siendo fuente de confusión.

Dado que la teoría de las *nociones comunes* no aparece antes de la redacción de la *Ética* y que inmediatamente antes Spinoza estaba escribiendo el *Tratado de la reforma del entendimiento*, creemos con Deleuze que "cuando Spinoza descubre e inventa las *nociones comunes*, comprende que las posiciones del *Tratado de la Reforma* resultan insuficientes bajo muchos aspectos y que sería necesario revisar el conjunto o rehacerlo por completo. Spinoza parece confirmarlo en la *Ética* cuando, refiriéndose al *Tratado de la Reforma*, anuncia nada menos que otro futuro *Tratado*"(198). En consecuencia, "puede suponerse que el

descubrimiento de las *nociones comunes* ocurre precisamente al final de la parte escrita del *Tratado*, y al comienzo de la redacción de la *Ética*: hacia 1661-1662<sup>(199)</sup>.

Al utilizar la expresión *nociones comunes*, Spinoza está haciendo uso de la terminología habitual en filosofía, como explícitamente señala:

"Con lo dicho he explicado la causa de las nociones llamadas *comunes* y que son los fundamentos de nuestro raciocinio" (200).

La expresión *nociones comunes* servía en el S/ XVII para referirse a proposiciones indemostrables; y a su vez, como señala Parkinson<sup>(201)</sup> y Lacroix<sup>(202)</sup>, está tomada de Euclides, quien para referirse a los principios racionales y axiomas utilizaba la expresión griega *Koinai énnoiái*.

Para Spinoza, pues, las *nociones comunes* son los axiomas. Pero además de ellos, son necesarios para pensar los cuerpos, unos "conceptos" que sean comunes a todos ellos. Estos conceptos comunes no son simples abstractos obtenidos por la generalización de las diferencias o semejanzas de los cuerpos particulares, sino ideas generales, y la esencia geométrica de los cuerpos.

Indica Brunschvicg<sup>(203)</sup> que hay que evitar el peligro de confundir las *nociones comunes* con los *universales* de la escolástica. Los *universales* son sólo ficciones de la imaginación, mientras que la *noción común* es una ley o un elemento.

Que las *nociones comunes* son *comunes* significa, en primer lugar, que no constituyen la esencia de ningún ser particular, sino que expresan en él lo común a todas las cosas.

"Aquello que es común a todas las cosas (acerca de esto, ver anteriormente el Lema 2), y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular"(204).

Puesto que la *noción común* no constituye la esencia de ninguna cosa singular, no puede ser una idea abstracta, sino una idea más o menos general, en función de los cuerpos a los que se aplique. ¿Decir que son ideas generales implica decir que, en parte, son también abstractas? Algunos autores<sup>(205)</sup> afirman que sí, pero teniendo en cuenta que la abstracción no es para Spinoza aquello que se opone a la realidad. Más concretamente, la abstracción supone que las cosas se explican por imágenes, es decir, por sus diferencias específicas o sus semejanzas genéricas, y esto es ficticio. Spinoza niega que las *nociones comunes* sean abstractas en este sentido. Son ideas generales que no tienen en cuenta géneros o diferencias específicas, sino aquello que, siendo común a todas las cosas, constituye a cada parte como elemento del todo y lo hace participar siempre de la realidad. Así pues, en la medida en que la realidad es universal y todas las cosas tienen "algo" en común, podemos hablar de "general" en Spinoza.

En segundo lugar, significa que son "comunes" a los espíritus capaces de formarlas.

"De aquí se sigue que hay ciertas ideas o *nociones comunes* a todos los hombres. Pues (por el Lema 2) todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente" (205).

Las *nociones comunes* son "los fundamentos de nuestro raciocinio"(207) y sólo a través de ellas llegamos a



tener un conocimiento adecuado, que nos da la certeza de que nuestras ideas se pueden deducir unas de otras con fundamento.

En la proposición 37 y 38 de la segunda parte de la *Ética*(20a), Spinoza habla de *nociones comunes* que se refieren a todos los cuerpos, y en la proposición 39 de la segunda parte de la *Ética*(20a) señala las *nociones comunes* del cuerpo humano y de los cuerpos exteriores por los que suele ser afectado. "Las *nociones comunes* oscilan entonces entre dos umbrales, el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos y el umbral mínimo de lo que es común a dos cuerpos, por lo menos el mío y otro. Por esta razón, Spinoza distingue *nociones comunes* más universales y menos universales"(210).

En virtud de las *nociones comunes*, el hombre como parte de la Naturaleza puede conocer las relaciones entre los cuerpos y el orden de las cosas como expresión de Dios. Las leyes que rigen los cuerpos expresan la esencia eterna e infinita de Dios. La ciencia se basa en el conocimiento de las *nociones comunes* al definir éstas las propiedades necesarias y universales de las cosas.

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas: extensión, movimiento y reposo(211); por esto, la matemática y la física son las ciencias que por excelencia se basan en las *nociones comunes*, y la razón se apoya en ellas para conocer.

En la proposición 8 de la primera parte de la *Ética*(212), habla ya Spinoza de las nociones que fundamentan el conocimiento de Dios, de los cuerpos y de los espíritus; nociones que son conceptos fundamentales y verdaderos.

En la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética* (213) explica que, además de aquéllas, que son fundamentales para nuestro raciocinio, hay otras que están mal fundadas y no son auténticas.

En la segunda parte de la *Ética* expone la aplicación de las *nociones comunes*, pero nada dice de su génesis. Será en la quinta parte donde nos explique cómo se forman.

"Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento" (214).

Las primeras *nociones comunes* que el hombre forma parten de las pasiones dichas que surgen al ser afectado su cuerpo por otro cuerpo, y son las menos universales; a partir de ellas forma otras *nociones comunes* más universales, que pueden expresar incluso lo común entre cuerpos que no se avienen y que, al afectarle, le producen tristeza; también de esas *nociones comunes* se derivan otras activas que, superando las anteriores, superan también la tristeza que produjeron.

Las *nociones comunes* son el fundamento del conocimiento auténtico y del conocimiento científico, por esto constituyen el conocimiento de segundo género.

A pesar de ello, las *nociones comunes* constituyen el lazo de unión entre la imaginación y la razón (215). Las *nociones comunes* se refieren a las relaciones de los cuerpos existentes, que, al afectarse entre sí, producen unos en otros imágenes. Ciertamente, las *nociones comunes* superan el campo de las imágenes, porque se refieren a la comprensión de las razones internas de las concordancias y

diferencias entre los cuerpos; pero, como señala Deleuze(216), guardan con la imaginación una doble relación:

Por un lado, una relación extrínseca, pues la imaginación no es una idea adecuada, sino que hace posible, cuando expresa el efecto que nos produce un cuerpo que se aviene con el nuestro, la formación de la *noción común* que comprende desde dentro y adecuadamente la conveniencia.

Por otro lado, una relación intrínseca, pues la imaginación capta como efectos exteriores de los cuerpos unos en otros, lo que la *noción común* explica mediante las relaciones internas constitutivas.

El conocimiento del segundo género está basado en ideas adecuadas, pues para Spinoza:

"Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente" (217).

Puesto que "aquello" se refiere a las *nociones comunes*, éstas son ideas adecuadas y necesariamente verdaderas. En virtud de la Definición IV de la segunda parte de la *Ética*(218), no cabe buscar el criterio de verdad de una idea adecuada fuera de ella misma; ésta es su propio criterio, y conocemos que es adecuada al tenerla. Las *nociones comunes* son la base de los principios fundamentales de las ciencias, pues la comprensión de las cosas las exigen lógicamente.

El conocimiento del segundo género, utilizando las *nociones comunes*, hace posible el conocimiento sistemático y científico del mundo. Las ideas se relacionan adecuadamente y se conocen bajo la perspectiva de su necesidad.

Es imposible tener una idea adecuada y poner en duda su verdad, pues la verdad produce en el alma inmediatamente la seguridad de la certeza. El error no es más que privación de conocimiento y la labor de la razón es eliminar esa privación afirmando la idea. A través de la razón, el hombre conoce que su existencia no está limitada en la individualidad, sino que su existencia es una parte necesaria de un sistema al que está ligada como parte de un todo. El conocimiento del segundo género es totalizador: da cuenta de una realidad por la totalidad de sus causas.

Por encima del conocimiento imaginativo, que considera los cuerpos exteriores por las imágenes de las afectaciones del cuerpo, la razón no conoce el modo en sí mismo, sino en su relación con el atributo, en tanto que producido por él. La razón legitima el conocimiento por imaginación, pero comprendiéndolo(218).

El fin de la razón es conocer adecuadamente el mayor número de cosas posibles. En este sentido Mathe-ron(220) afirma que la Razón nos hace conocer lo que nosotros somos y lo que son las cosas. El alma conoce verdaderamente las propiedades de las cosas y las suyas propias, y el cuerpo obra según su verdadera naturaleza, acoplándose a los movimientos que le convienen.

Este nivel de conocimiento es demostrativo. A través de las *nociones comunes* conoceremos "los cuerpos y las mentes como modos, como <expresiones> finitas y parciales de la sustancia única; nos harán conocerlos como necesarios y como pertenecientes a los procesos causales determinísticos"(221).

Frente a la imaginación, que conoce las cosas como contingentes, la razón conoce las cosas bajo el carácter de la necesidad:

"No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias"(222) .

La filosofía de Spinoza expuesta en la *Ética*, tal como señalan algunos investigadores(223), es en sí misma un ejemplo de este segundo nivel de conocimiento.

En el primer nivel de conocimiento, el hombre es esclavo, porque está sometido a las pasiones de la imaginación.

En el segundo nivel, el hombre actúa por la razón y es libre. Por el avance intelectual, el hombre, sabiéndose parte de la Naturaleza, se percató de que no debe afirmar su individualidad sino la relación necesaria con la Naturaleza. Con palabras de Brunschvicg, "el hombre será el autor de sus acciones, su causa total y adecuada. Obrará con toda la fuerza del término; la vida moral no será una vida de pasión, sino una vida de acción"(224).

### 3. ~~Conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva:~~

Es importante señalar que el conocimiento del tercer género se produce a partir del conocimiento del segundo género, en el que la razón discursiva, partiendo de las *nociones comunes*, deduce la realidad modal de las existencias dentro del atributo. No obstante, el deseo del hombre es conocer los singulares; dado que la razón no consigue lograrlo, pues a partir de las ideas universales no puede inferir los singulares, es necesario utilizar otro tipo de conocimiento, que sin desprestigiar lo que puede conocer la razón, supere sus limitaciones. Tal tipo de conocimiento es la *scientia intuitiva*.

"El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" (225).

Hay una perfecta conexión entre el segundo y tercer nivel de conocimiento, tanta, que sólo en función del segundo se llegará al tercero. El progreso realizado por la razón sirve de apoyo y punto de partida a la ciencia intuitiva, porque, "accediendo a la razón el individuo se transforma, no conoce el modo por sí mismo sino en su relación con el atributo y en tanto producido por él. Conocer de esta manera es elevarse de la duración a la eternidad" (226).

Se trata de un cambio que sufre el hombre intelectualmente y que le lleva desde una existencia clausurada en la contingencia temporal y espacial, hasta una existencia que se relaciona con la esencia de Dios.

Pero la razón "no conoce propiamente la *Natura naturans*, sino la *Natura naturata*, en tanto que producción y expresión de la *Natura naturans*" (227).

Dicho de otro modo, la razón accede a la eternidad pero no puede comprenderla; la eternidad ha de ser intuita. Es en este punto donde la razón conoce su límite.

"El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo" (228).

Es condición del conocimiento pasar por las *nociones comunes* para alcanzar las ideas del tercer género; no es posible conocer la esencia, sin antes conocer las rela-

ciones que se dan entre los modos que forman parte del atributo.

En el segundo nivel la razón conoce la esencia eterna e infinita de Dios por las *nociones comunes*, sin embargo, Dios no es una *noción común*. En el tercer nivel, la intuición conoce la esencia de Dios y produce gozo en el hombre.

Ardua labor, la de conocer adecuadamente la esencia de las cosas, pero empresa que hay que acometer si se quiere lograr la virtud suprema del alma.

"El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento"(228) .

Frecuentemente hace alusión Spinoza al conocimiento superior. Sólo en la *Ética* se refiere a él con la determinación de *ciencia intuitiva*(230) .

Atendamos al objeto sobre el que esta ciencia recae:

"Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas"(231).

La palabra "cosas" se refiere a la pluralidad de los modos finitos singulares, y el término "esencia" a lo propio singular de cada ser. Con ello, observamos que este objeto del conocimiento supremo se diferencia claramente de aquel otro objeto del conocimiento racional que estudiaba las *nociones comunes*. Por tanto, el objeto de la ciencia intuitiva es la esencia (única) de las cosas finitas (múltiples) que es "común a todas" y propia de cada una.

"Lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la parte y en el todo, y, por consiguiente, dicho conocimiento será adecuado" (232).

Lo que propone Spinoza no es otra cosa que conocer lo finito (la parte) en lo infinito (todo), puesto que las cosas singulares sólo pueden concebirse en Dios, que es su causa.

"Las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben necesariamente implicar el concepto de ese atributo, es decir, la esencia eterna e infinita de Dios" (233).

El conocimiento supremo supera los otros dos tipos de conocimiento, pero, a la vez, los comprende como niveles necesarios para su propio desarrollo. Así, Deleuze afirma que "a partir de nuestra existencia en la duración, por tanto <<durante>> nuestra existencia misma, podemos acceder al tercer género de conocimiento. Pero no lo logramos sino en un orden estricto, que representa la mejor manera de la que nuestro poder de ser afectado pueda ser colmado: 1) Ideas inadecuadas que nos son dadas, y afecciones pasivas que se derivan, unas aumentan nuestra potencia de actuar, las otras la disminuyen. 2) Formación de las nociones comunes al término de un esfuerzo de selección referido a las afecciones pasivas mismas.... 3) Formación de ideas adecuadas del tercer género, dichas activas y amor activo que se coligen de esas ideas (beatitud)" (234).



En nuestro intento de establecer el carácter superior del conocimiento del tercer género, hemos hecho hincapié en su carácter intuitivo y en el carácter racional del conocimiento del segundo género. Hora es ya de plantearnos, si el conocimiento superior es sólo intuitivo o si también es racional.

El peso histórico nos obliga a deslindar ambos tipos de conocimiento: el conocimiento racional es deductivo y demostrativo mientras que el conocimiento intuitivo es inmediato y "visual".

A pesar de ello, ha habido filósofos, como Descartes, que han sabido conjugar ambos procedimientos, de tal manera que la deducción cartesiana se presentaba como una sucesión ordenada e ininterrumpida de intuiciones sucesivas; todo proceso deductivo ha de partir de unos conocimientos evidentes que brinda la intuición; así, la deducción se apoya en ellos y puede continuar el desarrollo de la investigación.

Spinoza, por el contrario, no habla de intuiciones primeras que posibiliten el proceso cognoscitivo; habla de la intuición como proceso último y superior de conocimiento que percibe inmediatamente la esencia de Dios.

En la línea de lo que afirman Delbos (235), Misrahi (236) y Rousset (237), creemos que la ciencia intuitiva asocia en Spinoza tanto la intuición como la deducción. Primero, porque la visión de Dios está posibilitada por las inferencias lógicas realizadas por la razón en virtud de las *nociones comunes*. Segundo, porque la percepción inmediata implica una interrelación lógica de las esencias; una relación entre el principio y sus consecuencias. "Siendo la esencia una idea o un concepto, no puede ser captada más que por el entendimiento, y dado que *vamos* del atributo a

la cosa singular, efectuamos un paso. Existen pasos rigurosamente lógicos, y, sin embargo, intuitivos"(238).

Además del carácter inferencial de la intuición, que deja patente en el escolio II de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza hace uso de otras expresiones bien distintas para referirse también al conocimiento intuitivo. Así, habla de los *oculi mentis*(239), que permiten ver la esencia eterna de Dios.

Este otro carácter que Spinoza señala en la intuición, la dota de un cierto misticismo, propio de la corriente neoplatónica. Carácter que, haciéndola sobrepasar el conocimiento discursivo, la asemeja a las experiencias de tipo íntimo, próximas al sentimiento.

"Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos"(240).

Este doble carácter de la naturaleza del conocimiento del tercer género, lejos de ser contradictorio, no hace sino enriquecer su contenido, pues no se trata de reducir la intuición intelectual a una pura demostración o de elevar la inferencia al nivel del conocimiento inmediato. Creemos que Spinoza pretende simplemente con ello que "el conocimiento del tercer género sea una intuición que, por encima de la actividad intelectual de la razón, vuelva a encontrar la inmediatez viva del sentir y de la experiencia, en un contacto directo con el objeto singular mismo, libre de la generalidad discursiva del segundo género"(241).

El conocimiento del tercer género, por el objeto que conoce, constituye un conocimiento superior. Su importancia no radica sin embargo en este hecho, sino en las consecuencias que conlleva. El conocimiento de tercer

género produce en el hombre un sentimiento de alegría que se traduce en el amor a Dios y en la felicidad.

La *ciencia intuitiva*, lograda no sin mucho esfuerzo, genera necesaria e inmediatamente el Amor intelectual a Dios.

"Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor hacia Dios" (242).

De ese amor intelectual nace la alegría que acompaña la idea de Dios en tanto causa.

"Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra, y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios; por tanto, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos" (243).

La actividad máxima del espíritu consiste en un amor intelectual puro, que procura la salvación y es eterno.

"El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno" (244).

Es la única clase de amor eterno.

"De aquí se sigue que ningún amor es eterno, salvo el amor intelectual" (245).

No puede ser un amor contingente, porque éste surge de las afecciones variables del cuerpo en sus relaciones

con otros cuerpos, pudiendo ser destruido por otro sentimiento contrario. El amor intelectual a Dios es eterno porque nada tiene que ver con la contingencia de los sentimientos; y, a la vez, necesario, porque nace de la esencia del espíritu.

Este amor intelectual permite al hombre acceder a una nueva existencia eterna, alejada de aquella otra existencia contingente, en la que vivía una existencia desgraciada entregado a sus pasiones. Liberado, por su amor a Dios, tiene un conocimiento adecuado de sí mismo y de su esencia. La alegría que produce el conocimiento en la conciencia reflexiva constituye la salvación para el hombre. Y esta alegría activa y libre no es sino la *felicidad*.

"La felicidad consiste en el amor hacia Dios, y este amor brota del tercer género de conocimiento; por ello, dicho amor debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende, es la virtud misma" (245) .

A modo de resumen, podemos decir con Alquié (247) que en el *Tratado breve*, la obra más antigua de Spinoza, el conocimiento racional se reduce a ser una creencia, que, aunque recta, no es más que creencia; y, por tanto, no conduce directamente a la verdad, pues se conoce una cosa por otra. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el conocimiento racional concluye la esencia de una cosa por la otra, pero no adecuadamente, por esto sitúa por encima de él otro modo de conocimiento, que capta la esencia de las cosas de manera adecuada. Tanto en el *Tratado breve* como en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el conocimiento racional es válido pero inadecuado. Sólo en el conocimiento intuitivo se encuentra el conocimiento verdadero. En la *Ética* por el contrario, el conocimiento racional pasa al ámbito del conocimiento verdadero, permaneciendo en el ámbito del error sólo el conocimiento del primer

género, basado en la opinión y en la imaginación. Aunque el conocimiento racional funciona con ideas adecuadas y nociones comunes, se distingue con claridad del conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva, que es totalmente verdadera.

A la luz de la doctrina de los modos de conocimiento podemos establecer que toda la filosofía de Spinoza está contenida en los géneros de conocimiento, fundamentalmente el sistema y la ética. La jerarquía que describe el camino que ha de recorrer el alma desde el conocimiento inferior hasta llegar al superior indica también el proceso ascendente que ha de emprender el alma para llegar al conocimiento *sub specie aeternitatis* y lograr la libertad interior.

Bajo esta perspectiva, cabe decir que el cuadro de los modos de conocimiento tiene algunos precedentes importantes en la historia de la filosofía. Copleston afirma que "el ideal espinoziano de conocimiento recuerda en cierta medida el ideal platónico de conocimiento. Y en Spinoza encontramos, como en Platón, una teoría de los grados de conocimiento. Ambos filósofos nos presentan grados ascendentes de adecuación y de visión sinóptica" (248). El profesor Atilano Domínguez afirma que la clasificación de los modos de conocimiento spinoziana es la clásica desde Platón (249).

En esta línea de parentesco gnoseológico, Delbos señala: "La concepción spinoziana del conocimiento supremo, en el *Corto Tratado*, parece tener, más bien, estrechas afinidades con el platonismo, o mejor dicho, con el neoplatonismo" (250).

Por su parte, Alquié (251), ha interpretado la evolución del pensamiento de Spinoza desde el *Tratado breve* hasta la *Ética*, pasando por el *Tratado de la reforma del*

entendimiento, como un descubrimiento del pensamiento matemático que le lleva a abandonar sus primitivas posturas naturalistas; así como el papel relevante que concedió a la intuición mística: "La teoría de la verdad, en Spinoza, tiene una doble fuente, una intuición naturalista, y un cierto matematicismo. Hemos mostrado que el paso de una a otra no lo realiza Spinoza sin cierta dificultad, que ha penetrado la intuición naturalista con el matematicismo. Hemos intentado ver en qué medida era posible distinguir épocas en un progreso semejante. Ello era posible, puesto que encontramos en el *Corto Tratado*, en el *De Intellectus Emendatione* y en la *Ética*, tres exposiciones de la misma cuestión" (252).

Otros autores descubren la influencia de Bacon, Bruno, Cusa o incluso de Descartes (223).

Descartes hacia una clasificación del conocimiento en las *Regulae* (254) y en el Prefacio a los *Principios de filosofía* (255) que consistía en distinguir tres instrumentos de conocimiento: la inteligencia, la imaginación y los sentidos; y establecer que sólo la inteligencia puede conocer, ayudada o impedida por otras tres facultades: la imaginación, los sentidos y la memoria. Creemos con Atilano Domínguez que la división cartesiana es muy distinta de la de Spinoza (258).

Asimismo creemos que la teoría del conocimiento platónica guarda gran parecido con la spinoziana respecto al carácter gradual del conocimiento (257), ya que comparando ambos planteamientos encontramos niveles de conocimiento similares y objetivos afines.

## 2.4. MÉTODO DE CONOCIMIENTO

Creemos que el tema del método es uno de los más importantes en filosofía.

Las obras más importantes sobre el método, inmediatamente anteriores a Spinoza, fueron las *Regulae ad directionem ingenii* y el *Discurso del método*. En ella, Descartes expone las reglas que constituyen el método y los medios para aplicarlas.

Se observa una clara influencia del método cartesiano en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza. Sin embargo, llegan a ser diferentes los planteamientos de ambos autores. Creemos oportuno recordar la elaboración cartesiana del método, para saber, posteriormente, en qué medida el método cartesiano está presente en el pensamiento de Spinoza y dónde comienzan a separarse.

### 2.4.1. Descartes:

A Descartes le era antipático el pasado; conocía la ciencia de su época, la escolástica de sus maestros, la cultura griega, pero se percató del espectáculo deprimente que existía en el campo de la filosofía, de la incapacidad que tenía ésta para solucionar una serie de problemas. Ante esta situación, Descartes se preguntó si la incapacidad se debería a la razón misma o si radicaría en el método que hasta ahora había utilizado. El defecto lo encontró en el método, y a partir de ese momento, inicia toda una tarea de reforma: se trata de encontrar un nuevo método que conduzca a la razón a la búsqueda de la verdad.

Un estudio minucioso de los escritos autobiográficos de Descartes y de su vida pone de manifiesto cuál ha sido su evolución intelectual desde que concibe la idea de

instaurar un nuevo método en filosofía, hasta el momento en que claramente lo define.

Todas las materias que estudió fueron criticadas por él; y pensamos que no es la pedagogía de sus maestros lo que critica, sino el contenido de sus enseñanzas. Las ciencias que Descartes estudió en La Flèche son criticadas por completo y rechazadas, porque las consideró inútiles y poco prácticas para la vida.

"Todo esto me inducía a juzgar a los demás por mí mismo y a pensar que no había en el mundo una doctrina capaz de satisfacerme por completo, de darme la certidumbre a que mi espíritu aspiraba" (255).

Esta consideración llevó a Descartes a ignorar prácticamente todas las ciencias anteriores excepto una: la matemática. Así, declaraba:

"Las ciencias matemáticas eran las que más me agradaban, por la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero no comprendía su verdadera aplicación, y al pensar que no servían más que a las artes mecánicas, me admiraba de que sobre tan firmes y sólidos fundamentos no se hubiera edificado algo de mayor trascendencia que esas artes mecánicas" (258).

Este texto es capital para comprender los posteriores avances en la formación de un nuevo método filosófico, que nos permita conocer la verdad. Siguiendo a Allard (260), este texto comprende tres partes fundamentales:

1. Las matemáticas dan al futuro matemático una gran satisfacción.



2. Las matemáticas no sirven más que a las artes mecánicas; y esto se debía a la manera tan peculiar como esta disciplina se enseñaba en las escuelas.
3. Lo más admirable de las matemáticas es su certeza y fecundidad.

Descartes parece, pues, que no sólo aprendió conocimientos matemáticos, sino que también adquirió el espíritu del saber matemático, que tenía su profesor de matemáticas en el colegio de La Flèche, el padre Clavius.

Gilson recopila la introducción de Clavius a la edición de 1611 de sus *Obras Matemáticas*: "Las disciplinas matemáticas demuestran con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y explusan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Difícilmente puede decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda inseguro y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones; tantas son sus opiniones y tan discutidos sus juicios.... Supongo que cualquiera comprende qué distinto de ésto son las demostraciones matemáticas. Los teoremas de Euclides -y lo mismo los de los demás matemáticos- son hoy en día tan exactos y puramente verdaderos, tan seguros de sus resultados, tan firmes y sólidos en sus demostraciones, como lo era ya en las escuelas hace muchos siglos.... Están las disciplinas matemáticas dedicadas con tal exclusividad al amor y al cultivo de la verdad que nada es admitido en ellas de falso o de meramente probable siquiera.... No hay duda de que a las Matemáticas corresponde el primer lugar entre las ciencias"(261).

Este modo de entender el padre Clavius las matemáticas fue el que transmitió a sus discípulos, siendo Descartes quizá, el que mejor se percatara de la importancia de este hecho.

Descartes llegó así a la conclusión de que las matemáticas no solamente son las que tienen más importancia de todas las ciencias, sino que son las únicas que merecen ser llamadas ciencias; por este motivo, todos los objetos que caigan bajo el estudio del hombre, deben poseer el rigor y la certeza de las matemáticas.

El método que buscaba Descartes se fundamentaba en las matemáticas, ya que sólo ellas merecían ante sus ojos el rigor y la exactitud que deben reinar en cualquier ciencia que se precie de serlo.

El descubrimiento del método, que se basa en las matemáticas, dió lugar a la *Mathesis Universalis*. Muchas de las traducciones que se han hecho de las *Regulae ad directionem ingenii* traducen la palabra *mathesis* por matemáticas o traducen simultáneamente *mathesis* y matemáticas para hacer referencia a lo mismo. Esto es erróneo desde nuestro punto de vista, y mucho más, si nos fijamos estrictamente en la *Regulae IV*; esto es así, porque Descartes utilizó en esta Regla tres términos diferentes que, obviamente, se refieren a tres conceptos distintos: *Mathesis*, *Mathematicae*, *Mathesis Universalis*.

Estos tres términos son esencialmente diferentes, y si queremos comprender lo que Descartes dijo en esta *Regulae IV*, es preciso establecerlo así.

En virtud de la afirmación que hacía Descartes en la *Regulae III*(222), según la cual utilizaba las palabras de un modo muy personal, tomando su significado latino, nos remontamos al significado original de la palabra *Mathesis*.

*Mathesis-is*, significa en latin "estudio", el "acto de aprender"(223) y provienen estos significados del término griego "μάθησις". Atendiendo a su significado en griego, nos encontramos con lo siguiente: "μαθησια" tiene

el sentido de "aprender" y así lo establece Chantrine (284). Al seguir rastreando el origen etimológico de la palabra *Mathesis* de la mano de Chantrine, nos encontramos con varios nombres al analizar el término "μαθημα":

"μάθος" tiene el significado de "uso", "conocimiento", palabra quizá muy antigua, suele unirse a otros términos y formar compuestos, de los cuales caben resaltar:

"ἄμαθής" que en general significa "ignorante" y más concretamente "estúpido, que no sabe conducirse"; "ἄμαθία" que se refiere a "malas maneras".

"μαθησις" es el hecho de "aprender".

"μάθημα" significa "lo que es enseñado", "conocimiento". Mientras que "τὰ μαθηματικά" significa "las matemáticas".

De aquí que Descartes utilizara "μάθημα" (ciencia, conocimiento) para referirse a la matemática; es decir, la matemática es "mázema" sólo porque está sometida a "μαθησις" (procedimiento de aprendizaje).

Etimológicamente, "Mathesis" y "disciplina", se refieren a lo mismo; ambos términos hacen mención a que algo es objeto de conocimiento y al proceso por el cual es captado. Sin embargo, ninguno de los dos términos hace referencia a la materia o contenido con el que el aprendizaje se relaciona.

La *Mathesis* es la disciplina o ciencia de la que las demás disciplinas matemáticas (*mathematicae*) son aplicaciones o partexes. Tanto la aritmética como la geometría se ocupan de las magnitudes y ambas se refieren al significado original de *Mathesis*, en cuanto que ésta se aplica a la cantidad pura. Lo que interesa, pues, aclarar,

es que cada una de las diferentes *Mathematicae* no hace sino referirse a la aplicación de la geometría y de la aritmética a objetos determinados. Descartes intentó hacer la distinción entre *Mathesis* y *Mathematicae* y no la distinción entre principios y la aplicación concreta de dichos principios.

La aritmética y la geometría tienen de común con las diferentes *Mathematicae* el depender del orden y de la medida; por tanto, si hemos dicho anteriormente, que la *Mathesis* se ocupa de la cantidad pura, hemos de concluir, que las *Mathematicae*, la geometría y la aritmética, se relacionan con la *Mathesis* porque es la ciencia del orden y de la medida, en cuanto que éstos se pueden aplicar a la cantidad.

La *Mathesis Universalis* es más amplia que la matemática y, por tanto, el carácter que tiene es de universalidad.

La *Mathesis Universalis* es una ciencia de principios, así como un procedimiento para el hallazgo, para la investigación. La *Mathesis Universalis* es una ciencia que prescinde del objeto propio de las matemáticas para ocuparse de las relaciones que se dan entre los diferentes objetos sometidos a estudio, de tal manera que lo que aún conserva de las matemáticas es la relación de orden que se da entre los objetos; de lo que Descartes está hablando es de un método que pueda generalizarse al máximo y aplicarse a cualquier tipo de objetos, por ello, aún merece ser calificado de matemático, porque la misma relación ordenada que se aplica a la cantidad puede ser aplicada al resto de los objetos que caen bajo nuestro campo de conocimiento. Por esto, en Descartes, podemos denominar matemáticas a cualquier tipo de ordenación lógica que se establezca en una serie de naturalezas.

Decidió, por tanto, Descartes, ocuparse de la razón y del método adecuado que le condujese a la adquisición de conocimientos verdaderos, y ello, porque para Descartes, todo método debe producir seguridad; es decir, los conocimientos verdaderos sólo se adquieren por azar cuando no hay ningún método que dirija la investigación; por el contrario, cuando el método existe, también existe la plena tranquilidad de que su práctica nos conducirá a la posesión de la verdad.

Descartes partió de la idea de que antes de él no existía un método riguroso, por eso, su empresa fundamental va a ser encontrarlo. Inició la búsqueda del método examinando las teorías de los anteriores pensadores, ya que en ellos podría encontrar algo que mereciera la pena conservar y sobre lo que edificar un nuevo método.

"En mi juventud había estudiado la lógica, como parte de la filosofía y el análisis geométrico y el álgebra, como parte de las matemáticas; y creí que podían contribuir a la realización de mis propósitos. Pero me previne contra los peligros que estas ciencias encierran para el observador. La lógica con sus silogismos, más que para aprender las cosas, sirve para explicarlas al que las ignora, o -como el arte de Raimundo Lulio- para hablar de ellas aunque no las conozcamos. Ciertamente es que contiene preceptos muy verdaderos y muy útiles, pero con éstos se mezclan otros que, si no son perjudiciales, por lo menos son superfluos; y pretender separar unos de otros es tan difícil como sacar una Minerva o una Diana de un bloque de mármol que no haya sido bosquejado siquiera.

El análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos se refieren a materias muy abstractas y de ninguna aplicación. Además, el análisis restringido a la consideración de las figuras, tiene el inconveniente de que fatiga mucho la imaginación al ejerci-

tarse el entendimiento. En cuanto al álgebra, de tal modo nos somete a ciertas reglas y cifras, que en lugar de una ciencia que cultiva el espíritu es un arte confuso y oscuro que detiene la labor intelectual"(228).

Efectivamente, según nos confirma el propio Descartes, el hecho de que se viese obligado a buscar un método diferente al que tradicionalmente se había seguido, obedece a la propia convicción de que esos métodos eran inútiles. Ahora bien, de todas las materias que él estudió, sólo tres, merecen tenerse en cuenta: la lógica, el análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos.

Una vez que Descartes se percató de la importancia de estas tres ciencias, se propuso llevar a cabo la reforma, tomando de ellas sólo lo positivo y desechando lo erróneo e inútil, porque aparta del pensamiento la verdad.

La Lógica: Según nos dice el propio Descartes, la lógica aristotélica vale tanto como carecer de un buen método para la investigación. La lógica aristotélica está condenada a desaparecer porque es completamente inútil para guiarnos en el descubrimiento de la verdad. Este tipo de lógica va a ser suplantado por un nuevo método que dirija rectamente nuestra mente en la búsqueda de la verdad; este método se va a basar en las matemáticas, de aquí que la matemática sustituya a la lógica como disciplina rectora de las operaciones del entendimiento, debido principalmente a que esta disciplina goza de máximo rigor.

El silogismo es un modo de exponer los conocimientos verdaderos una vez que se han descubierto. Pero las verdades las descubre a través de la "intuición" y no a través del razonamiento, es decir, "si partimos de un error, de algo irreal, no podemos, con el silogismo más perfecto, mas que concluir un error. Y, por silogismos, no

sabremos jamás si hemos partido de un error. Pero, si hemos establecido por otros métodos la verdad de nuestras premisas, entonces, razonando por silogismo, estamos seguros de que nuestra conclusión será también verdadera. El silogismo puede, pues, establecer esto: es posible que la conclusión sea verdadera. Será realmente verdadera si las premisas lo son" (267).

Descartes criticó el formalismo de la lógica argumentando que su dominio es el de la posibilidad, no el de la realidad; sólo nos asegura el acuerdo que el pensamiento tiene consigo mismo, pero no el acuerdo del pensamiento con las cosas. Rechazando el silogismo, Descartes objetó a la lógica la inutilidad de sus reglas, por esto, consideró, que no es apto para conducirnos a conocer la verdad. Pero él no afirmó que las reglas en sí mismas sean falsas, lo que dijo es que son inútiles para la invención y sólo sirven para exponer los conocimientos que ya se poseen. De aquí que Descartes utilizara la lógica en el sentido de reglas que guían nuestro pensamiento; a lo largo de las *Respuestas a las Segundas Objeciones* (268), Descartes utilizó silogismos e influencias del tipo que emplea la lógica tradicional. Pero no sólo esto, además, conservó la idea aristotélica de una ciencia que guarda unidad y que esté constituida sobre un único método.

El análisis de los antiguos: Descartes mantuvo que el modo de proceder más primitivo del espíritu humano ha sido aquél que recopila y expone Pappus y Diofanto (269).

Aunque tanto Euclides como Pappus contribuyeron a la caracterización del análisis, sin embargo, el texto más extendido y antiguo al respecto, es el que Descartes leyó en el libro de Pappus, titulado *Mathematicarum Collectio-num* (270).

Sin ningún género de dudas, el análisis era importante para Descartes porque él permitía el descubrimiento de nuevas verdades. Descartes retornó al análisis de los antiguos porque el análisis es *ordo inventionis* y examina la construcción misma del proceso de razonamiento, mientras que la síntesis es *ordo expositionis* y, simplemente, realiza una expresión formalizada de lo que previamente ha sido descubierto. Es decir:

"La síntesis no satisface por entero, como sí lo hace el análisis, a quienes desean aprender: pues no enseña el camino seguido para construir la cosa" (271).

El análisis es el mejor instrumento de investigación, porque:

"El análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida, y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas; de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo lo hubiera trazado" (272).

Efectivamente, frente a la síntesis, el análisis es "un método de invención" (273), mientras que "si la síntesis avanza firmemente -no obstante pretendérsela librada a sí misma-, es porque en realidad el orden de sus proposiciones está ya secretamente dispuesto; a decir verdad, allí no habrá invención" (274).

El Álgebra de los modernos: El álgebra de los modernos en que Descartes se fijó, servía para expresar las relaciones geométricas y las demás relaciones de cantidad; el álgebra a que se refería era la que los modernos ense-



Haban en las escuelas y, sobre todo, la que él aprendió con el padre Clavius.

"Los antiguos geómetras solían usar tan sólo de la síntesis en sus escritos; no porque ignorasen el análisis, sino, en mi opinión, porque le daban tanta importancia que lo guardaban para ellos solos, como un gran secreto. Por lo que a mí toca, en mis meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; en cambio, la síntesis (que es sin duda lo que me solicitáis), aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de la metafísica" (275).

Tras haber enunciado los defectos de la lógica, del análisis de los antiguos y del álgebra, aseguraba:

"Fundado en estas consideraciones comprendí la necesidad de buscar otro método que reuniendo las ventajas de los tres anteriores estuviera exento de sus defectos" (276).

El nuevo método que Descartes iba a utilizar consistía principalmente en el orden, como así lo aseguraba él mismo:

"El método consiste en el orden y disposición de las cosas a las que debemos dirigir el espíritu para descubrir alguna verdad" (277).

Y no bastando, Descartes volvía a aclarar:

"El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar

dispuestas de tal modo que se demuestran sólo por las anteriores" (278).

No le interesaba el contenido específico de las matemáticas, sino únicamente el procedimiento general de investigación que siguen, y que es el que les confiere exactitud y rigor. Despojando a las matemáticas de su objeto, queda convertida en una ciencia que estudia las relaciones de orden entre los diferentes objetos. Tras un proceso de simplificación retuvo de ellas sólo lo más abstracto: orden y medida.

Descartes afirmó que frente a los muchos preceptos que reúne la lógica, bastan cuatro reglas que no pueden ignorarse jamás (279).

La primera, es no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no se reconociese como tal, y aceptar como cierto, únicamente, lo que se presente tan claro y distinto al espíritu que no quepa duda de su certeza.

La segunda, es la de dividir cada una de las dificultades con las que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuese mejor, para resolverlas.

La tercera, es conducir con orden los pensamientos, comenzando por los más sencillos y ascendiendo hasta los más complejos, suponiendo un orden en aquéllos que por naturaleza no tenían.

La cuarta, es hacer ecuaciones tan complejas y generales que nos den la seguridad de no haber omitido ningún elemento.

Estas cuatro reglas, que aparecen en el *Discurso del Método*, son el resumen de las *Regulae ad directionem*

*ingenii*, en donde desarrollará más ampliamente estos preceptos.

Toda ciencia no consiste más que en la aplicación de un método, que comprende dos procedimientos: el análisis, que descubre las nociones simples, y la síntesis, que va desde las nociones simples a las compuestas. Estas dos operaciones han de llevarse a cabo, en el momento en que el espíritu intenta llegar a obtener conocimientos ciertos de determinados problemas. El método cartesiano, como afirma la *Regulae V*, consiste, fundamentalmente, en orden; y este orden requiere, primero, analizar, y después, sintetizar. Se trata de un método fundamentalmente inventivo, un método capaz de conducir al espíritu en el descubrimiento de la verdad.

1. EL ANALISIS: Entre todos los problemas que se plantean, hay que ocuparse primero, de los más simples y fáciles, ya que así lo exige la principal regla del método. Pecan contra esta regla todos aquellos que al intentar resolver un problema parten de las cuestiones más difíciles y se conducen de un modo equivocado(280).

Conocer un problema nos lleva a tener que conocer todos los elementos que componen dicho problema, los cuales, a su vez, están condicionando el descubrimiento de la conclusión. Cada una de las dificultades que se examinan deben dividirse en tantas partes como se pueda.

Hemos dicho anteriormente que para resolver un problema es preciso reconocer los elementos conocidos y separarlos de los desconocidos, y de las relaciones que se dan entre ellos. Esta recopilación de todos los elementos que constituyen el problema da lugar a la enumeración, que debe ser suficiente y metódica.

Comprendidos cuáles son los elementos que forman el problema compuesto, es necesario comprender también cuáles

son los "vínculos" o nexos que unen unos a otros; estas relaciones, que se establecen entre los elementos de la proposición compuesta, nos manifiestan que unos elementos son los absolutos y otros los relativos, que dependen de los anteriores.

Una vez que el análisis de la proposición compuesta nos ha permitido conocer el conjunto de los elementos simples que la componen, la intuición es la que capta cada una de las naturalezas simples que componen la proposición; pero no sólo eso, la intuición ha de aprehender también los nexos que posibilitan su unión. De esta manera, la intuición cae no sólo sobre las naturalezas simples, sino también, sobre los *víncula* que las unen.

En suma, en el análisis se requiere, primero, la división precisa de los problemas que hay que resolver previamente, y, segundo, una clasificación de lo conocido, de lo desconocido y de sus relaciones, tal como se indica en la *Regulae XIII (281)*.

2. LA SINTESIS: Hemos pasado, por medio del análisis, de lo compuesto a lo simple; hay que realizar ahora el proceso inverso: ir de lo simple a lo compuesto. Lo que ocurre es que ahora el problema compuesto no nos aparece confuso y complicado, sino claro y evidente, porque lo hemos descompuesto a través del análisis, en todos los elementos simples que lo componen.

Es la deducción, la que nos indica, que hay que realizar un proceso inverso al que realiza el análisis; este procedimiento es esencialmente sintético.

La intuición capta las naturalezas simples y los vínculos que las unen; por eso, la deducción cartesiana ha de consistir en una serie ordenada de intuiciones sucesivas; esta serie ordenada que constituye la enumeración,

viene a socorrer al entendimiento al intentar recordar y actualizar todos los elementos de la cadena deductiva, a través de revisiones repetidas. Descartes se ve obligado a hacer continuas revisiones de todos los elementos que componen la cadena deductiva; de ahí también, la necesidad de la enumeración. El verdadero sentido de la deducción, como antes del análisis, viene dado por la enumeración, que debe reunir las siguientes características:

A. Debe ser continua: El conjunto de las naturalezas simples que componen cualquier tipo de problemas es muy numeroso, por lo que se convierte en un largo proceso del que hay que retener en la memoria todos los elementos que lo componen; así, decía Descartes en la *Regulae VII*, (282) a veces resultan tan largas esas series de consecuencias, que difícilmente podremos recordar el camino que hemos seguido para establecerlas; de aquí surge la necesidad de realizar un movimiento continuo del pensamiento para suplir la debilidad de la memoria.

B. Debe ser ininterrumpida: La cadena deductiva no debe romperse al faltar uno cualquiera de los elementos que entran en relación; es decir, la deducción debe contener todos los elementos de la enumeración. Como Descartes afirmó de nuevo en la *Regulae VII*(283), muchos hombres quieren extraer tan rápidamente una consecuencia de principios lejanos, que no recorren toda la cadena deductiva, y, si se olvidan de algún elemento de los que componen esta cadena, la conclusión obtenida no será válida.

C. Debe ser suficiente: Este aspecto está íntimamente relacionado con el anterior, pues, al decir que la cadena deductiva no debe interrumpirse, estamos diciendo que reúne todas las relaciones y elementos que forman el conjunto de la cadena, y por ello, su enumeración es suficiente. Sin embargo, la enumeración puede ser suficiente sin ser completa; hay que enumerar los elementos de la

cadena deductiva que sean suficientes para llevarnos a la conclusión; este aspecto, lo repitió Descartes, a propósito de la refutación de las antiguas opiniones de los filósofos.

"Me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas"(284).

Descartes llamó a esta enumeración unas veces completa, otra distinta, pero, como muchas veces no es necesario que sea una cosa ni la otra, es por lo que prefirió denominarla "suficiente".

D. El orden: Siguiendo con la principal regla del método, expuesta en la *Regulae V*(285), la enumeración, para que sea suficiente, ha de ser ordenada. La enumeración agrupa las relaciones en clases para que el proceso deductivo asegure la suficiencia de la enumeración, que en otro caso quedaría incompleta. Sin embargo, el orden de la enumeración es muy variable y depende de la voluntad de cada hombre.

Vemos pues, que la enumeración debe ser principalmente suficiente y metódica; metódica porque ha de realizarse siempre, no dejándose llevar por el azar.

Estos dos procedimientos, muy resumidamente expuestos, son los que constituyen el método cartesiano. Es un método doble, consistente, por una parte, en un método de invención y, por otra parte, en un método de demostración, tal y como Descartes lo indicaba en las *Respuestas a las Segundas Objeciones*(288).

El arte de inventar corresponde al análisis, ya que él descubre los elementos -que componen el problema y que en principio, son desconocidos- y las intuiciones simples de las que participa toda deducción.

El arte de demostrar nos viene dado por la síntesis, ya que parte de las ideas simples y va hacia las complejas; la fecundidad de este procedimiento se opone a la esterilidad de la demostración silogística, que se limita únicamente a descomponer una idea compleja en tantas ideas simples como la componen; pero de esta manera no nos conduce a la obtención de verdades nuevas.

Lo más esencial del método es que es analítico y por eso permite el descubrimiento de la verdad. Conocer los preceptos que rigen el método no da inmediatamente una especial habilidad para descubrir la verdad en las ciencias. Para llegar a ser hábil en su utilización es necesario practicarlo asiduamente. Para llegar a utilizarlo correctamente no hay ningún otro secreto. Descartes se dio cuenta de ello, y afirmó en la tercera parte del *Discurso del método* que empleó mucho tiempo en practicar y dominar este método.

Descartes, sin embargo, propuso algunos medios que ayudarán a practicar el método; estos aspectos aparecen en

las *Regulae VIII, IX, X y XI*, y constituyen un complemento práctico de la exposición teórica realizada en las *Regulae V, VI y VII*. Los medios que nos permiten realizar la intuición y la deducción con más eficacia son la perspicacia y la sagacidad.

La perspicacia nos permite conocer distintamente cada cosa, por eso nos capacita para realizar la intuición. Decía Descartes que es un vicio muy corriente entre los hombres mirar como más bellas las cosas más difíciles:(227) aunque la mayoría de los hombres se comportan así, los verdaderos sabios saben reconocer la verdad, con la misma facilidad, cuando se deduce de una cosa clara que cuando se deduce de una cuestión oscura.

La sagacidad hace al espíritu más hábil al deducir unas cosas de otras(228). La sagacidad se refiere al orden a seguir en la deducción de los problemas; no sólo hay que ocuparse de las cosas más fáciles y sencillas, sino que siguiendo el orden, hay que fijarse en las cosas más simples y menos importantes.

Se deriva de lo expuesto hasta aquí, que el método cartesiano es único y universal, y que garantiza la unidad de la ciencia.

#### 2.4.2. Spinoza:

Spinoza, al igual que lo hiciera Descartes, comienza su reflexión sobre el método haciendo alusiones a su vida personal:

"Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno, a



no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero capaz de comunicarse, y de tal manera que por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo"(229).

El objetivo principal del método es eliminar del entendimiento, (curar) los errores y hábitos negativos de los hombres.

"Me ceñiré a lo primero que hay que hacer, antes que todo lo demás, es decir, a reformar el entendimiento y a hacerlo apto para entender las cosas tal como es necesario para conseguir nuestra meta"(230).

Señala el profesor Rábade que "los métodos no apuntarán simplemente a lograr una corrección del pensamiento, sino la verdad y la certeza. Espinosa estaría en esta línea al poner como espolleta al imperativo de urgencia del método que purifique y cure el entendimiento"(231).

Spinoza se inserta en la corriente de la época, y al igual que sus contemporáneos, se siente deslumbrado por el método. Comienza su reflexión filosófica con la convicción propia de un racionalista: la razón es capaz por sí misma, siguiendo un método de investigación, de llegar a la verdad. Esto se pone de manifiesto en el título de su obra principal: *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Puesto que la Matemática estudia el orden y la medida, Spinoza eligió el orden riguroso como procedimiento óptimo de investigación. Pero no fue la matemática en general, sino el orden geométrico en particular, el que estableció como modelo de Ciencia.

Spinoza parte de Descartes. Como hiciera Descartes, Spinoza vuelve a la filosofía antigua para tratar de encontrar en ella el procedimiento correcto en la investigación. El procedimiento aristotélico, y, por ende, el escolástico, le pareció confuso e impropio, por lo que, con Descartes, llegó a la conclusión de que Euclides, el geómetra, fue el que mejor llevó a cabo esta tarea.

Aunque Descartes y Spinoza optan por la geometría como modelo de ciencia, cada uno tiene una concepción diferente del orden geométrico.

Para Descartes, la geometría era el estudio de figuras que se pueden descomponer en sus elementos simples, para posteriormente recomponerlas, según sus estructuras espaciales. El método geométrico será en consecuencia, un método analítico, que se aplica para dividir lo compuesto en sus elementos simples, y, posteriormente, reunificarlo.

Para Spinoza, la geometría es importante por las definiciones de las figuras. A partir de dichas definiciones será posible comprender deductivamente el resto de las propiedades de las figuras. Los objetos de la geometría interesan a Spinoza no como "objetos reales" sino como "objetos del conocimiento". Así, las propiedades de las definiciones de la geometría son importantes porque:

"Para investigar las propiedades del círculo, averiguo si de esta idea del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc."

-----  
Respecto a lo que usted dice, que quien considera las ordenadas de las curvas, deducirá muchas cosas relativas a su dimensión, pero con más facilidad si considera las tangentes, etc., yo pienso lo contrario, a saber, que, considerando las tangentes, se deducirán otras muchas cosas más difícilmente que considerando con orden las ordenadas. Y afirmo rotundamente que, de ciertas propiedades de una cosa (cualquiera que sea la idea dada), unas cosas se pueden deducir más fácilmente y otras más difícilmente (aunque todas ellas pertenezcan a la naturaleza de la misma); pero juzgo que basta con observar lo siguiente, que hay que averiguar aquella idea de la que se las pueda deducir todas, como antes se ha dicho" (292).

El geometrismo de Spinoza es considerablemente diferente del geometrismo de Descartes. El propio Spinoza nos lo dice:

"Quisiera que usted indicara que yo demuestro muchas cosas de modo distinto a como las demostró Descartes, no por corregir a Descartes, sino por mantener mejor mi propio orden y por no aumentar tanto el número de axiomas. Y que, por esa misma razón, muchas cosas que Descartes se limitó a exponer sin demostración alguna, yo tuve que demostrarlas, y otras que él dejó de lado, yo tuve que añadirlas" (293).

Influido por la *Mathesis Universalis* que ideó Descartes, no es, sin embargo, a la geometría analítica a la que Spinoza recurre. Creemos, con Lacroix que "Descartes es quien ha permitido a Spinoza pasar de un naturalismo místico a un naturalismo racionalista, fundado en las matemáticas. Pero la matemática spinozista no es la matemática cartesiana" (294).

Efectivamente, Spinoza difiere de Descartes.

En primer lugar, el método cartesiano atendía al orden y medida de las cosas para estudiarlas de acuerdo con un orden geométrico. Spinoza utiliza la geometría para explicar y comprender la génesis de la realidad.

En segundo lugar, el procedimiento matemático era para Descartes un procedimiento de investigación externo al contenido de conocimiento, y, por tanto, a la filosofía; tenía un valor exclusivamente propedéutico. Se trataba de un modelo ideal al que había que reducir los cuerpos para poderlos comprender, de tal manera que la realidad debía ajustarse a él; el método señalaba el orden de la investigación y era anterior a la ciencia.

Para Spinoza el *more geometrico* es interno y sustancial a la investigación filosófica. El método está unido a la ciencia y es un instrumento para acceder a la realidad. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza afirma que el método no es anterior ni exterior a las ideas:

"El verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o de las ideas (pues esto viene a ser lo mismo)" (295).

El verdadero método no es una condición necesaria que deba preceder a la adquisición de las ideas; si el método se separase de la verdad, sería necesario encontrar otro método para investigar el método de investigar, y para investigar el segundo método, se requeriría un tercero, y así al infinito, y de ese modo no sería posible el

conocimiento de la verdad ni ninguna otra clase de conocimiento(298). El método geométrico no es sólo interno al sistema, sino que es el propio desarrollo de la filosofía spinozista.

En tercer lugar, el método cartesiano era fundamentalmente analítico, mientras que el método spinozista es sintético-progresivo.

La influencia de Descartes se deja sentir sobre todo, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, pero ya en esta obra comienzan a gestarse las diferencias que separarán a ambos pensadores y que culminan con el significado anticartesiano que tiene el método en la *Ética*.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* y la *Ética* son las obras en que Spinoza nos expone su visión del método geométrico, pero con claras diferencias: en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, expone el punto de partida del método y las reglas de aplicación. En la *Ética*, Spinoza pone en ejercicio, sin más, el método geométrico. "En la *Ética* no hay preámbulos donde Spinoza explique qué entiende por *more geometrico*, comienza la *Ética* poniendo simplemente el *more geometrico* en práctica"(297). En la *Ética* Spinoza no teoriza sobre el método geométrico ni explica sus estructuras, simplemente lo practica, aludiendo a él esporádicamente.

Vamos a detenernos en el *Tratado de la reforma del entendimiento* para estudiar los caracteres del orden geométrico. Dejaremos para más adelante referirnos a la *Ética* y atender a la visión geometrizarante que Spinoza nos da de la realidad.

*Tratado de la reforma del entendimiento:*

Spinoza dice:

"Propondré primero nuestro objetivo en dicho método y después los medios para alcanzarlo. El objetivo consiste en poseer ideas claras y distintas, es decir, tales que están formadas por la pura mente y no a partir de movimientos fortuitos del cuerpo" (298).

El pensamiento y su posesión de una idea verdadera es el punto de partida del método; desde aquí comienza la reflexión de la idea siguiendo un método geométrico. El método comienza en el entendimiento y parte de la idea verdadera que éste posee. El entendimiento tiene una naturaleza tal, que sólo cabe entenderlo como facultad en función de sus contenidos de conocimiento: las ideas. No existe en Spinoza el entendimiento como entendimiento-potencia; el entendimiento es siempre en acto, por esto, tener entendimiento significa tener ideas:

"La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma" (299).

Si el método se inicia en el entendimiento, y éste en sí mismo tiene ideas, el método comienza con las ideas y en concreto, con la idea verdadera. Se impone, pues, investigar la naturaleza de la idea verdadera para conocer nuestra capacidad de conocer, puesto que lo importante en el método es conocer las fuerzas del entendimiento.

"El método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea. Y como no hay idea de idea, si no se da primero la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir

la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada" (300).

El pensamiento verdadero debe depender exclusivamente del poder y naturaleza del entendimiento, no de otros pensamientos o del objeto(301). Se impone el conocimiento del entendimiento y de las reglas que sigue, porque el alma respetará escrupulosamente esas reglas en la búsqueda de la verdad, ya que el alma actúa como un "autómata espiritual"(302).

Sin embargo, debe quedar claro, desde todo punto de vista, que el fin del método es hacernos conocer la mente y no los objetos que estudia. El método es el conocimiento reflexivo que nos hará comprender nuestra potencia de conocer.

Se desprende de lo dicho que el método tiene un carácter eminentemente reflexivo. El orden geométrico es la expresión de nuestro poder de conocer, es el resultado de la potencia de la idea, que, para conocer, produce reglas que le permiten ir incrementando su potencia y su conocimiento reflexivo.

"Una vez averiguado qué conocimiento nos es necesario, hay que mostrar el camino y el método por el que logremos conocer mediante esa forma de conocimiento las cosas que hay que conocer" (303).

La regresión al infinito que antes rechazaba Spinoza, referida al método y a la adquisición de la verdad, es aceptada ahora aplicándola al conocimiento reflexivo. Como señala Brunschvicg, las ideas que en relación a sus objetos son llamadas esencias objetivas son consideradas en sí mismas; y puesto que sólo de ellas deriva su realidad e inteligibilidad son llamadas "esencias formales"; en conse-

cuencia, pueden llegar a ser objeto en relación a nuevas ideas, que contendrán toda la realidad de las primeras objetivamente, y así sucesivamente (304). Por tanto, continúa Brunschvicg, "se trata no ya de fundar la verdad de la idea, de añadir el conocimiento a la idea; en este sentido se dirá, pues, que es esta reflexión indefinida de la idea sobre sí misma lo que constituye el método" (305).

El pensamiento verdadero recae sobre la idea verdadera. La idea verdadera es *index sui*, es decir el criterio de verdad es la adecuación, la claridad y distinción, no la adecuación del conocimiento con el objeto. El criterio de verdad de las ideas no es algo extrínseco sino intrínseco. Por esto, la geometría muestra al hombre el camino para conocer el contenido de la idea verdadera.

Para lograr conocer la idea verdadera es necesario, primero, que las ideas expresen las definiciones esenciales de las cosas ideadas y, segundo, tener un conocimiento causal genético. Veámoslo.

La definición real se convierte en el punto central para conocer la idea verdadera.

"La vía correcta de la investigación consiste, pues, en formar los pensamientos a partir de una definición dada; y resultará mucho más fácil y eficaz, cuanto mejor hallamos definido una cosa" (306).

El modelo del conocimiento adecuado es la definición real porque incluye la causa eficiente, nos da todas sus propiedades y de ella se pueden deducir completamente todas sus consecuencias.

Como dice Brunschvicg, "la definición es la prueba del concepto: funda en él la verdad" (307).



Pensamos con Rodríguez Camarero que fue el modelo de definición geométrica lo que llevó a Spinoza a concebir la verdad como *adaequatio*. La verdad no es exterior a la idea verdadera; es un criterio intrínseco que permite distinguir la idea adecuada de la idea falsa. Al igual que Spinoza se interesa por los objetos de la geometría como objetos de conocimiento, y no como objetos reales, asimismo, considerará las ideas en sí mismas, sin relación a las cosas reales, por lo que la verdad de las ideas no consistirá en una adecuación con las cosas sino consigo mismas).

Lo importante de la definición es que expresa la "esencia íntima" de la cosa(309), es decir, expresa todas las propiedades y características necesarias. Así, la definición, evitará que ciertas propiedades (características necesarias de las cosas que pueden derivarse de otras características) sustituyan a la esencia(310).

"El punto fundamental de toda esta segunda parte del método radica exclusivamente en conocer las condiciones de la buena definición y, después, en el modo de hallarlas"(311) .

Por tanto, habrá que respetar unas reglas en la definición.

Si se trata de una *cosa creada*:

"I. La definición, deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima.

-----  
II. El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se puedan concluir de ella todas sus propiedades" (312).

Si se trata de una *cosa increada*:

"I. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación.

II. Que, una vez dada la definición de esa cosa, no quepa siquiera preguntarse si existe.

III. Que, respecto a la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicada por nada abstracto.

IV. Y por último (aunque no es muy necesario indicarlo), se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades"(313).

Para conocer la idea verdadera es necesario tener un conocimiento causal genético, que vaya del conocimiento de la causa al conocimiento del efecto, tal y como hicieron los antiguos filósofos.

La idea verdadera nos da una definición genética. Spinoza afirma que en geometría se parte de un objeto cualquiera que sólo depende de nuestro pensamiento y que no tiene correlato en la Naturaleza; por ej., el círculo, como "una figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales"(314). A partir de esta definición se establece su causa, a saber, "la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil"(315). De esta causa, que, por explicar la formación del círculo(316) a partir de la rotación, es genética, se derivan todas las demás propiedades, además de la propiedad señalada.

La verdad de esta definición es intrínseca al pensamiento, producida sólo por su poder y no por algo externo a él. De donde:

"La falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto" (317).

La definición de círculo resulta de un proceso sintético consistente en unir el concepto de línea y el de movimiento. Partiendo del efecto, se conoce el efecto a partir del conocimiento de la causa, la cual genera todas las propiedades del efecto, de tal manera que dada la causa, se dan también las propiedades del efecto.

Para Spinoza, el conocimiento verdadero deberá proceder del conocimiento de la esencia al conocimiento de las propiedades, o, lo que es lo mismo, de la causa eficiente a los efectos.

"La verdadera ciencia procede de la causa a los efectos" (318).

En virtud de esta afirmación, Spinoza critica a Aristóteles y a Descartes.

Aristóteles explicó la causa de las cosas en función de su causa final. El fin ordena desde fuera la actividad de la sustancia. El conocimiento de las causas pasa primero por el conocimiento de la causa final.

Spinoza no tiene por menos que rechazar la postura de Aristóteles. Y ello por dos motivos. Primero, porque para Aristóteles la causa final última era la sustancia inmóvil, el acto puro y eterno, que desde su perfección, ponía en marcha el proceso de las restantes sustancias en movimiento. Segundo, porque la causa final establecía la existencia de una sustancia trascendente, exterior al mundo. Esta doctrina, según Spinoza, es la fuente del mayor prejuicio humano y conduce a la superstición. En efecto,

los hombres creen que son libres, pues son conscientes de sus apetitos, que les hacen obrar con vistas a un fin que les procura su propia utilidad. Como encuentran múltiples maneras para la consecución de ese fin, e ignoran que ellos son los que las convierten en medios para lograr lo que apetecen, creen que alguien superior ha dispuesto esos medios para que ellos los utilicen, y el tal ser superior lo consideran Dios.

La idea de la causa final altera el orden de la naturaleza y así lo señala Spinoza.

"Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin trasforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo" (319).

Para escapar de éste y otros prejuicios nacidos de la imaginación, Spinoza propone un camino liberador: las Matemáticas (320). El método matemático elimina el finalismo y conduce a una idea adecuada.

Tampoco se trata, como hiciera Descartes, de comprender la causa a partir del efecto, se trata más bien, de comprender el efecto por un conocimiento de la causa, pues la causa da el conocimiento de todas las propiedades que constituyen el objeto. Por expresar la definición la causa eficiente de lo definido, expresa la esencia de la idea adecuada de la cosa.

El método en el *Tratado de la reforma del entendimiento* lo describe Deleuze como un método "sintético, constructivo, progresivo y procede de la causa a los efectos. Pero esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la causa mágicamente" (321). Es un método sintético porque

se trata de un proceso demostrativo que va de la causa a los efectos en el debido orden, es decir, en un riguroso orden deductivo; ahora bien, no se trata de un orden de razones abstractas; se trata de un orden de realidades. No podía ser de otra manera si Spinoza quiere ser consecuente con la doctrina del Paralelismo, según la cual, el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas. Son dos series de órdenes que funcionan en paralelo, a cada idea corresponde alguna cosa, y ambas tienen su principio absoluto en la sustancia absolutamente infinita: Dios. Los atributos expresan la realidad divina y éstos, a su vez, se expresan en los modos; por tanto, los modos finitos sólo diferirán por los atributos. Las ideas representan, igual que los cuerpos, el mismo entendimiento infinito; de donde, el orden de las ideas coincide con el orden de las cosas.

El método geométrico es un método de invención que hace progresar el conocimiento. Descartes utilizó el método analítico para descubrir y demostrar nuevas verdades; Spinoza utiliza el método sintético, al estilo de Euclides, para lograr el mismo objetivo. Método del que Descartes se alejó. L. Meyer se refiere a este hecho en el Prefacio de los *Principios de Filosofía de Descartes*:

"Y aunque los escritos filosóficos de este nobilísimo e incomparable varón<sup>(322)</sup> contienen el método y el orden demostrativos de las matemáticas, no están, sin embargo, elaborados según su forma habitual, utilizada en los *Elementos* de Euclides y en los demás geometrías, en la cual las proposiciones y sus demostraciones se subordinan a las definiciones, postulados y axiomas previamente expuestos, sino según un método muy diferente de éste que él llama *analítico* y que considera el verdadero y el mejor método de enseñar" (323).

¿Quiere esto decir que Spinoza renuncia a usar el análisis para dedicarse por completo al procedimiento sintético? Nada más lejos de la verdad.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* defiende el procedimiento sintético en la investigación, pero el análisis es su punto de apoyo. Baste recordar que para conocer la idea adecuada hay que conocer clara y distintamente todas las propiedades que la definen, y esto significa analizar su contenido. Como dice el profesor Rábade, "en el *DIE* no sólo está presente el análisis como proceso con el que se elabora el método y que forma parte integrante del método, sino que cabe llegar a decir que es el análisis el fundamento de la síntesis dentro de esta obra" (324). Pero el análisis spinozista no es, ni análisis atomista (descomposición de los elementos en materia), ni análisis conceptual (325).

El análisis es el principio de la deducción sintética. El método sintético integra un método analítico que subordina a sus objetivos. Deleuze señala que el método sintético incluye en su comienzo un proceso analítico acelerado, que utiliza, en tanto en cuanto le sirve para lograr el principio del orden sintético (326).

La deducción sintética es el auténtico procedimiento de invención y de deducción; este es el motivo de que la deducción tenga que ser genética. La deducción no parte de las ideas con contenido puramente ideal, sino de las ideas de los seres reales, puesto que:

"La idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto (*ideatum*), en cuanto real" (327).

Para poseer ideas claras y distintas, formadas por la mente exclusivamente, se requiere que la cosa sea produ-

cida por su sola esencia (si es causa de sí) o por su causa próxima (si, para existir, la cosa necesita una causa)(328). Para investigar las cosas no estará permitido partir de "nociones abstractas", o mezclar las que están sólo en el entendimiento con las que existen en la realidad(329); hay que partir de cosas reales y de sus definiciones reales para comprender todas sus propiedades y, a partir de ellas, derivar las demás esencias del entendimiento, que reproducen los seres de la Naturaleza.

Todas las cosas particulares dependen en su producción de un orden genético, pero:

"Debo señalar, sin embargo, que por serie de causas reales no entiendo aquí la serie de las cosas singulares y mutables, sino únicamente la serie de las cosas fijas y eternas"(330).

Los seres reales que existen en la Naturaleza (es decir, la serie de cosas fijas y eternas, no singulares y mutables), son producidas por otras cosas; igualmente, las esencias objetivas (que convienen con aquéllas) serán deducidas unas de otras, y al incrementarse, harán progresar el conocimiento. Esta génesis es el fundamento y la condición del conocimiento verdadero.

#### ETICA:

En esta obra, Spinoza pone en marcha el método geométrico y establece cuál es el principio de la deducción sintética: Dios. Se parte de la captación del atributo y a partir de él la mente se eleva al principio sintético o sustancia única que comprende todos los atributos y de la que se generan todas las cosas.

"La esencia infinita de Dios, y su eternidad, son conocidas de todos. Aho-

ra bien, como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente"(331).

Cualquier cosa existente implica la esencia eterna e infinita de Dios. De un conocimiento tal se puede derivar todo, siguiendo un orden deductivo; las cosas singulares existentes son producción necesaria de la sustancia divina. Como dice Brunschvicg, "deducir" en la primera parte de la *Ética*, llega a significar "identificar"(332). Dios es la Naturaleza, pero la Naturaleza tomada como fuente de la eterna productividad infinitamente infinita.

El proceder necesario de la realidad ofrece una visión geométrica, es decir, la Naturaleza actúa de tal manera, que puede entenderse como un procedimiento matemático. No le falta razón a Parkinson cuando afirma que el método geométrico cumple dos funciones en el sistema de Spinoza. Una, "probar la verdad de ciertas proposiciones, mostrando que se siguen lógicamente de ciertas definiciones, axiomas y postulados"(333); entendiendo por axiomas las verdades evidentes por sí, y, por postulados, proposiciones presumiblemente verdaderas, pero cuya evidencia es discutible. Otra, "explicar la naturaleza de las cosas, hacernos capaces de comprender"(334), desempeñando para ello un papel central las definiciones que expresan la esencias de las cosas.

El método sintético permite primero, en virtud de un proceso ascendente y constructivo, esto es, analítico, elevarse el conocimiento humano desde el conocimiento del segundo género hasta el conocimiento intuitivo de la unidad total, del ser sustancial, fuera del cual ninguna otra cosa puede ser ni ser concebida; segundo, partiendo de esa primera verdad evidente o axioma(335), que es la sustancia,



se deducen y explican los efectos, esto es, la serie de las cosas existentes, pensantes o extensas, que son, o bien atributos, o bien modos.

Los elementos que configuran el método sintético, tomando como modelo los *Elementos* de Euclides, son: axiomas, definiciones y postulados, de los que se infieren proposiciones y demostraciones.

"Las demostraciones y sus proposiciones se subordinan a las definiciones, postulados y axiomas previamente expuestos" (338).

Abordando la *Ética* bajo la luz de esta estructura metodológica, encontramos que Spinoza comienza en cada una de las cinco partes, primero, de unas verdades primeras que pueden ser axiomas, postulados y definiciones; segundo, a partir de ellos deduce las demostraciones, fundamentalmente utilizando las definiciones. Esta deducción se desdobra en dos etapas: una, es la de la deducción de las demostraciones y proposiciones que explican aspectos fundamentales; otra, es la deducción de las demostraciones y proposiciones secundarias, que explican las anteriores. La aplicación del método geométrico a la filosofía muestra que el orden geométrico deduce demostraciones a partir de los axiomas, de una manera mediata. Este conocimiento discursivo, propio del segundo género de conocimiento, procede por "naciones comunes", ideas adecuadas de lo común a los cuerpos y en lo que convienen. Las "naciones comunes" captan relaciones, pero no las esencias de las sustancias. Por ello, las "naciones comunes", aunque ideas adecuadas, no nos conducen al conocimiento de la sustancia divina. El segundo nivel de conocimiento es insuficiente, por discursivo, para acceder a Dios.

Será el tercer nivel de conocimiento, la Ciencia intuitiva, el que conduzca al conocimiento de la causa de

un modo inmediato. No es que este tipo de conocimiento nos descubra realidades hasta ahora desconocidas, sino, más bien, nos da a conocer, de una manera adecuada las esencias de las cosas, que no podíamos conocer a través de la razón. La razón sólo nos permitía conocer propiedades parciales de las cosas. La intuición nos permite conocer la esencia de las cosas o la totalidad de las propiedades que las componen.

El paso del segundo al tercer nivel de conocimiento plantea un doble nivel de conocimiento respecto de los seres reales. Las "nociones comunes" no sirven para conocer la esencia de las cosas singulares, se trata de un conocimiento demostrativo que aplica una noción general para conocer el singular, pero no lo conoce en su singularidad, sino a través de la generalidad de la "noción común". Por eso es necesario superar ese segundo nivel de conocimiento y acceder a otro nivel en el que las demostraciones u *oícos del alma* (337) nos permitan ver y observar las cosas singulares con una visión inmediata.

Ambos niveles de conocimiento producen ideas adecuadas. El segundo nivel proporciona ideas adecuadas por "nociones comunes" o relaciones entre las cosas. El tercer nivel proporciona ideas adecuadas de las esencias de las cosas. El método geométrico se libera en el tercer nivel de conocimiento de los aspectos formales propios del orden geométrico y se impregna de la riqueza de contenido y de la fuerza que posee el objeto de estudio al que se aplica: la Naturaleza.

Es la Ciencia intuitiva, el único tipo de conocimiento que nos permite, una vez conseguida la idea de Dios, deducir todas nuestras ideas. En la *Ética*, el método geométrico cumple plenamente su misión porque permite realizar una deducción inmediata de los efectos a partir de la causa.

Spinoza elabora un sistema filosófico desarrollando el orden geométrico, y nos da sus razones para proceder así:

"Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza"(32a).

El método geométrico ha dado sus frutos y los razonamientos han llevado a demostrar proposiciones verdaderas que nos muestran una Naturaleza en la que todo sucede como debe suceder y todo ocupa su lugar.

## NOTAS

- (1) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 9.
- (2) ET. II. prop. 11, V. Peña, pág. 11; Gebhardt, II, pág. 94.
- (3) ET. II. Def. III, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84:  
 "Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format  
 propterea quod res cogitans.  
 Explicatio: Dico potius conceptum quem perceptionem,  
 quia at conceptus actionem Mentis exprimere videtur".  
*Mentis* lo hemos traducido por "alma" y no por "espiri-  
 tu".
- (4) RABADE, S.: *Teoría de las ideas en Espinoza.* pág. 277.
- (5) Ibidem.
- (6) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 521.
- (7) O. c., pág. 26.
- (8) FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Spinoza.* pág. 82.
- (9) ARISTOTELES: *De Anima.* III, 4, 429b. Trad. Tomás García Calvo. Ed. Gredos. Madrid, 1978. pp. 231-233.
- (10) DESCARTES, R.: *Respuestas Segundas.* Def. II, V. Peña, pág. 129.
- (11) FALGUERAS, I.: o. c., pág. 84.
- (12) RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna.* pág. 93.
- (13) DESCARTES, R.: *Meditación III.* A. T. VII, pág. 37.
- (14) PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza.* pp. 38-39.
- (15) RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna.* pág. 93.
- (16) ET. II. prop. 43, schol. V. Peña, pág. 152;  
 Gebhardt, II, pág. 123.
- (17) ET. II. prop. 48, scol. V. Peña, pág. 161;  
 Gebhardt, II, pág. 130: "Nom enim per ideas imagines,  
 quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro  
 formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo".
- (18) HAMPSHIRE, S.: *Spinoza.* pág. 63.
- (19) ET. II. prop. 49, V. Peña, pp. 163-164; Gebhardt, II, pág. 132.
- (20) Spinoza se está refiriendo a Descartes.
- (21) ET. II. prop. 49, Corol. V. Peña, pág. 162; Gebhardt, II, pág. 131.
- (22) PARKINSON, G. H. R.: o. c., pág. 39.
- (23) ET. II. prop. 49, Dem. V. Peña, pág. 162; Gebhardt, II, pág. 130.
- (24) ET. II. prop. 49, schol. V. Peña, pp. 164-165;  
 Gebhardt, II, pp. 132-133.
- (25) ET. II. prop. 49, schol. V. Peña, pp. 166-167;  
 Gebhardt, II, pág. 134.
- (26) DESCARTES, R.: *Meditación IV.* A. T. VII, pág. 56.
- (27) RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna.* pág. 132.
- (28) L. c., pág. 133.
- (29) DESCARTES, R.: *Meditación IV.* A. T. VII, pág. 56.
- (30) RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna.* pág. 137.
- (31) LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut.* pág. 37.
- (32) ET. III. prop. 9, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pp. 147-148.
- (33) TB. II, cap. XVI(5), A. Domínguez, pág. 134.
- (34) ET. II. Def. IV, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 85: "Per  
 ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se  
 sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae  
 ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas  
 habet.

Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato".

- (35) ET. I. Ax. VI, V. Peña, pág. 46; Gebhardt, II, pág. 47.
- (36) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Âme*, pág. 23.
- (37) Carta 60 a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 342; Gebhardt, IV, pág. 270.
- (38) ET. I. Ax. VI, V. Peña, pág. 46; Gebhardt, II, pág. 46.
- (39) BRUNSCHVICG, L.: *Écrits philosophiques*, pág. 135.
- (40) TB. II. cap. XV(8), A. Domínguez, pág. 130.
- (41) TB. II. cap. XV(1), A. Domínguez, pág. 128.
- (42) DELBOS, V.: *Le spinozisme*, pág. 92.
- (43) STO. TOMAS: *Suma Teológica*. Vol. I. Parte I, cuestión XXI, art. II. Solución. Trad. José Martorell Capó. Editorial Católica. Madrid, 1988. pág. 690.
- (44) GUEROULT, M.: *La définition de la vérité*. Descartes et Spinoza, pág. 43.
- (45) CM. I. cap. VI, A. Domínguez, pág. 245; Gebhardt, I, pág. 246.
- (46) Ibidem.
- (47) Ibidem.
- (48) GUEROULT, M.: *La définition de la vérité*. Descartes et Spinoza, pág. 44.
- (49) GUEROULT, M.: *Spinoza et ses contemporains*, pág. 192.
- (50) Ibidem.
- (51) Carta 60 a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 342; Gebhardt, IV, pág. 270: "Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; Nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram, et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam".
- (52) ET. II. prop. 34, V. Peña, pág. 141; Gebhardt, II, pág. 116.
- (53) RABADE, S.: *Teoría de las ideas en Espinosa*, pág. 282.
- (54) Carta 59 a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 341; Gebhardt, IV, pág. 269.
- (55) DIE(33), A. Domínguez, pág. 87; Gebhardt, II, pág. 14.
- (56) PFD. I. Def. III, A. Domínguez, pág. 146; Gebhardt, I, pág. 150.
- (57) PFD. I. Def. IV, A. Domínguez, pág. 146; Gebhardt, I, pág. 150.
- (58) PFD. I. Ax. VIII, A. Domínguez, pág. 151; Gebhardt, I, pág. 155.
- (59) PFD. I. Ax. IX, A. Domínguez, pág. 152; Gebhardt, I, pp. 155-156.
- (60) DIE, Trad. A. Domínguez, pág. 304, nota 40.
- (61) DIE(35), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, II, pág. 15.
- (62) DIE(34), A. Domínguez, pág. 87; Gebhardt, II, pág. 14.
- (63) DIE(36), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, II, pág. 15.
- (64) ET. II. prop. 43. schol., V. Peña, pp. 152-153; Gebhardt, II, pág. 124.
- (65) CM. I. cap. VI, A. Domínguez, pág. 245; Gebhardt, I, pág. 247.
- (66) CM. Trad. A. Domínguez, pág. 330, nota 266.
- (67) CM. I. cap. VI, A. Domínguez, pp. 245-246; Gebhardt, I, pág. 247.
- (68) DIE(63), A. Domínguez, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 24.
- (69) DESCARTES, R.: *Principios de filosofía*. I. 45. J. Izquierdo, pág. 44.
- (70) RABADE, S.: *Descartes y la genealogía moderna*, pág. 79.
- (71) DESCARTES, R.: *Segundas respuestas*. Def. III. V. Peña,

- pp.129-130: "Por realidad objetiva de una idea, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea; y en el mismo sentido puede hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas"
- (72) DESCARTES, R.: *Meditación III*. A.T. VII, pág. 42.
- (73) DESCARTES, R.: *Segundas Respuestas*. V. Peña, pág. 129.
- (74) DESCARTES, R.: *Meditación III*. A.T. VII, pág. 37.
- (75) Ibidem.
- (76) RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna*. pág. 132.
- (77) GUEROUULT, M.: *La définition de la vérité. Descartes et Spinoza*. pág. 47.
- (78) DESCARTES, R.: *Meditación III*. A.T. VII, pág. 46.
- (79) DESCARTES, R.: *Segundas Respuestas*. V. Peña, pág. 115:  
"No podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios".....  
L.c., pág. 117: "Sostengo con firmeza que no podemos ser engañados. Pues siendo Dios el supremo ser, ha de ser también, y necesariamente, supremo bien y suprema verdad; por tanto repugna a la razón que provenga de Él algo conducente a la falsedad de un modo positivo".
- (80) GUEROUULT, M.: *La définition de la vérité. Descartes et Spinoza*. pág. 50.
- (81) ET. II. prop. 7, V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.
- (82) HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 49.
- (83) FALGUERAS, I.: o.c., pág. 213.
- (84) CM. I. cap. VI, A. Domínguez, pág. 246; Gebhardt, I, pág. 247.
- (85) Carta 60 a Tschirnhaus, A. Domínguez, pp. 342-343; Gebhardt, IV, pág. 270.
- (86) DIE (96), A. Domínguez, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 35.
- (87) FALGUERAS, I.: o.c., pág. 216.
- (88) DIE (92), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (89) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 25.
- (90) TEJEDOR, C.: *Una antropología del conocimiento*. pág. 123.
- (91) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Cuartas Objeciones*. V. Peña, pág. 180.
- (92) ET. II. Def. III, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84.
- (93) ET. III, prop. 3. Dem, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 45.
- (94) DIE (84), A. Domínguez, pp. 111-112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (95) ET. III. prop. 3. schol, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 145.
- (96) GUEROUULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. pág. 578.
- (97) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 342; Gebhardt, II, pág. 279.
- (98) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 125.
- (99) GUEROUULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. pág. 580.
- (100) ALAIN: *Spinoza*. pág. 77.
- (101) ET. II. prop. 33, V. Peña, pág. 141; Gebhardt, II, pág. 116.
- (102) ET. II. prop. 35, V. Peña, pág. 142; Gebhardt, II, pág. 116.
- (103) ET. IV. prop. 1. Dem, V. Peña, pág. 257; Gebhardt, II, pág. 211.
- (104) ET. IV. prop. 2, V. Peña, pág. 259; Gebhardt, II, pág. 212.
- (105) ALAIN: o.c., pág. 76.
- (106) ET. II. prop. 35. schol, V. Peña, pp. 142-143;

- Gebhardt, II, pág. 117.
- (107) Ibidem.
- (108) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 144.
- (109) L.c., pág. 146.
- (110) DIE(73), A. Domínguez, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 28.
- (111) ET. II. prop. 11. corol., V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pp. 94-95.
- (112) RABADE, S.: *Teoría de las ideas en Espinosa*. pág. 228.
- (113) DIE(31), A. Domínguez, pp. 86-87; Gebhardt, II, pág. 14.
- (114) ET. II. prop. 43. Dem., V. Peña, pág. 151; Gebhardt, II, pág. 123.
- (115) DIE(63), A. Domínguez, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 24.
- (116) DIE(64), A. Domínguez, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 24.
- (117) DIE(52, 53), A. Domínguez, pág. 95; Gebhardt, II, pp. 19-20.
- (118) DIE(77), A. Domínguez, pág. 108; Gebhardt, II, pág. 29.
- (119) DIE(78), A. Domínguez, pp. 108-109; Gebhardt, II, pág. 30.
- (120) ET. II. prop. 35, V. Peña, pág. 143; Gebhardt, II, pág. 116.
- (121) ET. II. prop. 33, V. Peña, pág. 141; Gebhardt, II, pág. 116.
- (122) ET. II. prop. 36. Dem., V. Peña, pág. 143; Gebhardt, II, pp. 117-118.
- (123) ZAC.S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. pág. 15.
- (124) DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, A.T. VI, pp. 1-2: "El buen sentido es la cosa mejor repartida en el undo; pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aun aquellos que son más difíciles de contentar en todo lo demás, creen que tienen bastante y, por consiguiente, no desean aumentarlo".
- (125) DESCARTES, R.: *Regulae* I, A.T. X, pág. 360.
- (126) TP. cap. IV(6), A. Domínguez, pp. 116-117; Gebhardt, III, pág. 294.
- (127) TTP, cap. XVI, pág. 333; Gebhardt, III, pág. 190.
- (128) Ibidem.
- (129) ALAIN: o.c., pág. 142
- (130) L.c., pág. 143
- (131) DIE(16), A. Domínguez, pág. 80; Gebhardt, II, pág. 9.
- (132) HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 79.
- (133) Carta 37 a J. Bouwmeester, A. Domínguez, pág. 257; Gebhardt, IV, pág. 187.
- (134) Ibidem.
- (135) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 199.
- (136) DIE(108), A. Domínguez, pp. 121-122; Gebhardt, II, pp. 38-39.
- (137) TB. II, cap. XVI(5), A. Domínguez, pág. 134.
- (138) TB. II, cap. IV(2, 3, 4), A. Domínguez, pág. 107.
- (139) TB. II, cap. I(3), A. Domínguez, pp. 101-102.
- (140) DIE(19), A. Domínguez, pp. 81-82; Gebhardt, II, pág. 10.
- (141) DIE(20), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pág. 10.
- (142) DIE(20), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pp. 10-11.
- (143) DIE(21), A. Domínguez, pp. 82-83; Gebhardt, II, pág. 11.
- (144) DIE(22), A. Domínguez, pág. 83; Gebhardt, II, pág. 11.
- (145) DIE(23), A. Domínguez, pp. 83-84; Gebhardt, II, pp. 11-12.
- (146) ALQUIE, F.: o.c., pág. 28.
- (147) BACON: *Novum Organum*. I. Aforismo 82. Trad. Cristóbal Litrán. Ed. Orbis. Barcelona, 1985. pp. 53-54.

- (148) Carta 10 a De Vries, A. Domínguez, pág. 122;  
Gebhardt, IV, pág. 47.
- (149) DIE(20), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pág. 11.
- (150) Carta 10 a De Vries, A. Domínguez, pág. 122;  
Gebhardt, IV, pág. 47.
- (151) PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza*. pág. 88.
- (152) L.c., pág. 81.
- (153) Ibidem.
- (154) DIE(20), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pp. 10-11.
- (155) ET. II. prop. 16, corol. I, V. Peña, pág. 128;  
Gebhardt, II, pág. 104.
- (156) ET. II. prop. 29. schol. V. Peña, pág. 139;  
Gebhardt, II, pág. 114.
- (157) PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 82.
- (158) ET. I. prop. 16. corol. II, V. Peña, pág. 126;  
Gebhardt, II, pág. 104.
- (159) ET. II. prop. 17, corol. V. Peña, pág. 127;  
Gebhardt, II, pág. 105.
- (160) ALAIN, o.c., pág. 68.
- (161) ET. II. prop. 18, V. Peña, pág. 129;  
Gebhardt, II, pág. 106.
- (162) ET. II. prop. 18. schol. V. Peña, pp. 129-130;  
Gebhardt, II, pp. 106-107.
- (163) DIE(83), A. Domínguez, pág. 111; Gebhardt, II, pág. 31.
- (164) Según ALAIN, o.c., pág. 69: El orden y encadenamiento de las modificaciones del cuerpo se realiza en función de los hábitos de cada uno.
- (165) TB. II, cap. IV(3), A. Domínguez, pág. 107.  
DIE(20), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pág. 10.  
ET. II. prop. 40. schol. II, V. Peña, pág. 149; Gebhardt, II, pág. 122.
- (166) Por lo dicho en ET. II. prop. 18. schol. V. Peña, pág. 129;  
Gebhardt, II, pág. 106-107.
- (167) DIE(88), A. Domínguez, pág. 113; Gebhardt, II, pág. 33.
- (168) HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 68.
- (169) DIE(89), A. Domínguez, pág. 113; Gebhardt, II, pág. 33.
- (170) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 47.
- (171) Carta 9 a De Vries, A. Domínguez, pp. 118-119;  
Gebhardt, IV, pág. 42.
- (172) MISHARI, R.: *Spinoza*. pág. 48.
- (173) ET. III, Definiciones de los Afectos. XX, Explicación.  
V. Peña, pág. 240; Gebhardt, II, pág. 195.
- (174) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 50.
- (175) BRUNSCHVICG, L.: *Écrits philosophiques*, pág. 121.
- (176) ET. II. prop. 41, V. Peña, pág. 150;  
Gebhardt, II, pág. 122.
- (177) ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 147;  
Gebhardt, II, pág. 120.
- (178) ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 146;  
Gebhardt, II, pág. 120.
- (179) PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 70.
- (180) ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 147;  
Gebhardt, II, pág. 121.
- (181) ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 147;  
Gebhardt, II, pág. 121.



- (182)ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pp. 147-148;  
Gebhardt, II, pág. 121.
- (183)CM. cap. I, A. Domínguez, pp. 231-232;  
Gebhardt, I, pp. 234-235.
- (184)CM. cap. I, A. Domínguez, pág. 230; Gebhardt, I, pág. 233.
- (185)CM. cap. I, A. Domínguez, pág. 231; Gebhardt, I, pág. 234.
- (186)CM. cap. I, A. Domínguez, pág. 232; Gebhardt, I, pág. 235.
- (187)Ibidem.
- (188)TB. I. cap. VI, A. Domínguez, pág. 87.
- (189)MISRAHI, R.: *Spinoza*. pp. 122-123.
- (190)HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*. pp. 84-85.
- (191)ET. II. prop. 37, 38 y 39, V. Peña, pp. 144-148;  
Gebhardt, II, pp. 118-119.
- (192)BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 295
- (193)ET. II. prop. 29. corol, V. Peña, pág. 145;  
Gebhardt, II, pág. 114.
- (194)DIE (19), A. Domínguez, pág. 82; Gebhardt, II, pág. 10.
- (195)ET. II. prop. 40. schol. II, V. Peña, pág. 149;  
Gebhardt, II, pág. 122.
- (196)RABADE, S.: *Espinosa: razón y felicidad*. pp. 44-46.
- (197)ALQUIE, F.: o.c., pp. 30-32.
- (198)DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*. pág. 156.
- (199)L.c., pág. 157.
- (200)ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 146;  
Gebhardt, II, pág. 120.
- (201)PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 69.
- (202)LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. pág. 47.
- (203)BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pp. 96-97.
- (204)ET. II. prop. 37, V. Peña, pág. 144; Gebhardt, II, pág. 118.
- (205)BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pp. 96-97.  
DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant y Nietzsche*. pág. 82.
- (206)ET. II. prop. 38. corol, V. Peña, pág. 145;  
Gebhardt, II, pág. 119.
- (207)ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 146;  
Gebhardt, II, pág. 120.
- (208)ET. II. prop. 37 y 38, V. Peña, pp. 144-145;  
Gebhardt, II, pp. 118-119.
- (209)ET. II. prop. 39, V. Peña, pág. 145;  
Gebhardt, II, pág. 119.
- (210)DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*. pág. 150.
- (211)ET. II. prop. 13. Lema II, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II, pág. 98.
- (212)ET. I. prop. 8. schol. II, V. Peña, pág. 50;  
Gebhardt, II, pág. 50.
- (213)ET. II. prop. 40. schol. I, V. Peña, pág. 146;  
Gebhardt, II, pp. 120-121.
- (214)ET. V. prop. 10, V. Peña, pág. 351; Gebhardt, II, pág. 287.
- (215)DOMÍNGUEZ, A.: *La morale de Spinoza et la salut par la foi*, pág. 357.
- (216)DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant y Nietzsche*, pág. 86.
- (217)ET. II. prop. 38, V. Peña, pág. 144; Gebhardt, II, pág. 118.
- (218)ET. II. Def. IV, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 85.
- (219)LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*, pp. 48-49.
- (220)MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 224.

- (221) RABADE, S.: *Espinosa: Razón y felicidad*, pág. 48.  
 (222) ET. II. prop. 44, V. Peña, pág. 153; Gebhardt, II, pág.  
 (223) COPLESTON, F.: o.c., pág. 223.  
 (224) BRUNSCHVICG, L.: *Spinoza et ses contemporains*, pp. 99-100  
 (225) ET. V. prop. 25. Dem. V. Peña, pp. 363-364;  
 Gebhardt, II, pág. 296.  
 (226) LACROIX, J.: o.c., pág. 49.  
 (227) Ibidem.  
 (228) ET. V. prop. 28, V. Peña, pág. 365; Gebhardt, II, pág. 297.  
 (229) ET. V. prop. 25, V. Peña, pág. 363; Gebhardt, II, pág. 296.  
 (230) ET. II. prop. 40. schol. II, V. Peña, pág. 149;  
 Gebhardt, II, pág. 122.  
 (231) ET. II. prop. 40. schol. II, V. Peña, pág. 149;  
 Gebhardt, II, pág. 122.  
 (232) ET. II. prop. 46. Dem, V. Peña, pág. 157;  
 Gebhardt, II, pp. 127-128.  
 (233) ET. II. prop. 45. Dem, V. Peña, pág. 156;  
 Gebhardt, II, pág. 127.  
 (234) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*.  
 pp. 305-306.  
 (235) DELBOS, V.: o.c., pág. 102.  
 (236) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 33.  
 (237) ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et  
 le problème de la cohérence du spinozisme*. pág. 127.  
 (238) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 33.  
 (239) ET. V. prop. 23. schol, V. Peña, pág. 362;  
 Gebhardt, II, pág. 296.  
 (240) Ibidem.  
 (241) ROUSSET, B.: o.c., pág. 125.  
 (242) ET. V. prop. 32. corol, V. Peña, pág. 368;  
 Gebhardt, II, pág. 300.  
 (243) ET. V. prop. 15. Dem, V. Peña, pág. 355;  
 Gebhardt, II, pág. 290.  
 (244) ET. V. prop. 33, V. Peña, pág. 369; Gebhardt, II, pág. 300.  
 (245) ET. V. prop. 34. corol, V. Peña, pág. 370;  
 Gebhardt, II, pág. 301.  
 (246) ET. V. prop. 42. Dem, V. Peña, pp. 278-279;  
 Gebhardt, II, pp. 307-308.  
 (247) ALQUIÉ, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de  
 Spinoza*. pp. 33-34.  
 (248) COPLESTON, F.: o.c., pág. 218.  
 (249) DOMÍNGUEZ, A.: *La morale de Spinoza et le salut par la  
 foi*. pág. 353.  
 (250) DELBOS, V.: o.c., pág. 95.  
 (251) ALQUIÉ, F. o.c., pp. 21 y ss.  
 (252) L.c., pp. 21-22.  
 (253) Recognido por TEJEDOR, C.: o.c., pág. 269.  
 (254) DESCARTES, R.: *Regulae VIII*. A.T. X, pp. 396-399.  
 (255) DESCARTES, R.: *Principios de filosofía*. Prefacio,  
 J. Izquierdo, pp. 10-12.  
 (256) DIE, Trad. A. Domínguez, nota. pág. 303.  
 (257) PLATÓN: *La República*. Vol. 3. Libro VII, 534a. Trad.  
 J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. Instituto de estu-  
 dios políticos. Madrid, 1969. pág. 36: "Bastará, pues

-dije yo- con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, conocimiento; a la segunda, pensamiento; a la tercera, creencia, e imaginación a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, opinión; y a aquellas dos primeras juntas, inteligencia. La opinión se refiere a la generación, y la inteligencia, a la esencia; y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que la inteligencia con respecto a la opinión, el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación".

- (258) DESCARTES, R.: *Discurso del Método*. A.T. VI, pág. 5.
- (259) L.c., pág. 7.
- (260) ALLARD, J.L.: *Le Mathématisme de Descartes*. pág. 14.
- (261) GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. pp. 153-154.
- (262) DESCARTES, R.: *Regulae III*. A.T. X, pág. 369.
- (263) CHANTRINE, P.: *Dictionnaire Etimologique de la langue grecque*. pág. 664.
- (264) Ibidem.
- (265) DESCARTES, R.: *Regulae IV*. A.T. X, pág. 374.
- (266) DESCARTES, R.: *Discurso del Método*. A.T. VI, pág. 17.
- (267) REY, A.: *Lógica*. pp. 67-68.
- (268) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pp. 107-127.
- (269) DESCARTES, R.: *Regulae IV*. A.T. X, pág. 376.
- (270) GILSON, E.: *Discours de la Méthode*. pág. 188.
- (271) DESCARTES, R.: *Respuesta a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pág. 126.
- (272) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pág. 125.
- (273) HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*. pág. 67.
- (274) Ibidem.
- (275) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pág. 126.
- (276) DESCARTES, R.: *Discurso del Método*. A.T. VI, pág. 18.
- (277) DESCARTES, R.: *Regulae V*. A.T. X, pág. 379.
- (278) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pág. 125.
- (279) DESCARTES, R.: *Discurso del Método*. A.T. VI, pág. 18.
- (280) DESCARTES, R.: *Regulae V*. A.T. X, pág. 380.
- (281) DESCARTES, R.: *Regulae XIII*. A.T. X, pág. 430.
- (282) DESCARTES, R.: *Regulae VII*. A.T. X, pág. 387.
- (283) L.c., pág. 388.
- (284) DESCARTES, R.: *Meditación I*. A.T. VII, pág. 18.
- (285) DESCARTES, R.: *Regulae V*. A.T. X, pág. 379.
- (286) DESCARTES, R.: *Respuestas a las Segundas Objeciones*. V. Peña, pág. 125.
- (287) DESCARTES, R.: *Regulae I*. A.T. X, pp. 360-361.
- (288) DESCARTES, R.: *Regulae X*. A.T. X, pp. 403-406.
- (289) DIE (1), A. Domínguez, pág. 75; Gebhardt, II, pág. 5.
- (290) DIE (18), A. Domínguez, pág. 81; Gebhardt, II, pp. 9-10.
- (291) RABADE, S.: *Método y pensamiento en la Modernidad*. pág. 33.
- (292) El subrayado es nuestro.

- Carta 60 a E. Von Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 343;  
Gebhardt, IV, pp. 270-271.
- (293) Carta 15 a L. Meyer, A. Domínguez, pp. 152-153;  
Gebhardt, IV, pág. 72.
- (294) LACROIX, J.: o.c., pág. 43.
- (295) DIE(36), A. Domínguez, pp. 88-89; Gebhardt, II, pág. 15.
- (296) DIE(30), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 13.
- (297) ALLENDESALAZAR, M.: *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. pág. 41.
- (298) DIE(91), A. Domínguez, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 34.
- (299) ET. I. prop. 31. schol. V. Peña, pág. 80;  
Gebhardt, II, pág. 72.
- (300) DIE(38), A. Domínguez, pág. 89; Gebhardt, II, pp. 15-16.
- (301) DIE(71), A. Domínguez, pág. 104; Gebhardt, II, pp. 26-27.
- (302) DIE(85), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32:  
"automa spirituale".
- (303) DIE(29), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 13.
- (304) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 22.
- (305) Ibidem.
- (306) DIE(94), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (307) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pp. 33-34
- (308) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. pág. 43.
- (309) DIE(95), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (310) Ibidem.
- (311) DIE(94), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (312) DIE(96), A. Domínguez, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 35.
- (313) DIE(97), A. Domínguez, pág. 117; Gebhardt, II, pp. 35-36.
- (314) DIE(95), A. Domínguez, pág. 118; Gebhardt, II, pág. 35.
- (315) DIE(96), A. Domínguez, pág. 116; Gebhardt, II, pág. 35.
- (316) Es interesante cotejar esta definición de círculo con la definición de esfera: DIE(72), A. Domínguez, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 27.
- (317) DIE(72), A. Domínguez, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 27.
- (318) DIE(85), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (319) ET. I. Apéndice, V. Peña, pág. 93; Gebhardt, II, pág. 80.
- (320) ET. I. Apéndice, V. Peña, pág. 97; Gebhardt, II, pág. 83.
- (321) DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*. pág. 148.
- (322) Meyer se refiere a Descartes.
- (323) PFD. Prefacio. A. Domínguez, pág. 129;  
Gebhardt, I, pp. 128-129.
- (324) RABADE, S.: *Espinosa: razón y felicidad*. pág. 82.
- (325) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. Preface a "L'Étique" de Spinoza. pág. 165.
- (326) DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica*. pág. 148.
- (327) DIE(41), A. Domínguez, pág. 90; Gebhardt, II, pág. 16.
- (328) DIE(92), A. Domínguez, pp. 114-115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (329) DIE(93), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.
- (330) DIE(100), A. Domínguez, pág. 118; Gebhardt, II, pág. 36.
- (331) ET. II. prop. 47. schol. V. Peña, pág. 157;  
Gebhardt, II, pág. 128.
- (332) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. Preface a "L'Étique" de Spinoza. pág. 168.
- (333) PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 17.
- (334) Ibidem.

- (335) Se apoya en el Ax.I. de ET.I, V.Peña, pág.45;  
 Gebhardt, II, pág.46: "Todo lo que es, o es en sí, o en  
 otra cosa". Y en la Def.III de ET.I, V.Peña, pág. 44;  
 Gebhardt, II, pág.45: "Sustancia es aquello que es en sí  
 y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto,  
 para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.
- (336) PFD. Prólogo de L.Meyer, A.Domínguez, pág.129;  
 Gebhardt, I, pág.129.
- (337) ET.V. prop.23. schol, V.Peña, pág.362;  
 Gebhardt, II, pág.296: "*mentis enim oculi*".
- (338) ET.III. Prefacio, V.Peña, pág.171; Gebhardt, II, pág.138.

### CAPITULO TERCERO

#### LA IDEA QUE EL ALMA ES

##### 3.1. EL HOMBRE NO ES SUSTANCIA

Quedó establecido en la primera parte de este trabajo que Spinoza dividió la Naturaleza en Naturaleza naturante y Naturaleza naturada. Entendiendo por Naturaleza naturante:

"Lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre" (1).

Y por Naturaleza naturada:

"Entiendo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse". (2)

A su vez, la Naturaleza naturada se divide en dos: una universal y otra particular.

"La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios.

La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales" (3).

Se desprende de lo dicho que el modo se diferencia de la sustancia y de los atributos que son "en sí". Los modos no son "en sí", sino "en otra cosa"; el modo es real y expresa la infinita riqueza de Dios.

"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos" (4).

A su vez, los modos, también se dividen en modos infinitos -inmediatos y mediatos- y en modos finitos. Los modos infinitos inmediatos derivan de algún atributo de Dios y los modos infinitos mediatos resultan de los modos inmediatos. Spinoza explica ambos modos en las proposiciones 21, 22 y 23 de la primera parte de la *Ética*. Los modos finitos introducen la multiplicidad de las cosas particulares reales, frente a la unidad de Dios y las cosas infinitas. La deducción de los modos finitos tiene lugar desde la proposición 24 a la proposición 29 de la primera parte de la *Ética*.

El hombre pertenece al género de las cosas particulares y limitadas, tal y como deja sentado Spinoza en el *Tratado breve*:

"Pasaremos ahora a tratar, en esta segunda parte, de las cosas particulares y limitadas. Pero no trataremos de todas, ya que son innumerables, sino tan sólo de las que conciernen al hombre. Respecto a éstas, señalamos, en primer lugar, qué es el hombre, en cuanto consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos (5) que hemos hallado en Dios" (6).

La relación que se da entre la sustancia y los modos, es la de todo -sustancia- y partes.

"Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, de tal modo que pueden ser entendidos, o bien por medio de esa sola naturaleza, considerada como causa próxima de aquéllos, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente" (7).

El hombre no puede ser comprendido como un individuo aislado; sólo partiendo del hecho de que es una parte de la Naturaleza, el hombre podrá acceder a su propio conocimiento. El hombre, tomado como parte, es modo de la Naturaleza o expresión de la sustancia(s). El ignorante, que desconoce el verdadero orden de la Naturaleza, cree que su naturaleza le basta para poder comprenderse, lo cual es absolutamente erróneo. Bajo esta perspectiva Spinoza elaboró la *Ética*. En la primera parte expone la sustancia y sus atributos y explica cómo de ella derivan los modos. En la segunda parte, desarrolla el tema del hombre y de su esencia, el alma humana. En la tercera y cuarta parte, estudia la naturaleza de los afectos y la servidumbre humana. En la quinta parte trata de la libertad humana y de la conquista de la felicidad. Es evidente el interés que demuestra Spinoza por el hombre y sobre todo por el aspecto moral. "La *Ética* se cierra con la misma problemática con que se abrió: con el tema de la Naturaleza-Dios. Pero en el centro está siempre el hombre, procediendo y dirigiéndose a Dios" (8).

Inicialmente, la naturaleza del hombre se encuentra en el sistema de Spinoza ante una disyuntiva: o es sustancia o es modo. Más exactamente, o el hombre es una sustancia o consta de algunos modos. La respuesta de Spinoza es clara y necesariamente consecuente con la estructura filosófica defendida por él.



"Digo de *algunos modos*, porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una *sustancia*. En efecto, al comienzo de este libro hemos probado:

1. Que ninguna sustancia puede tener comienzo.

2. Que una sustancia no puede producir otra.

3. Que no pueden, en fin, existir dos sustancias iguales.

Dado, pues, que el hombre no ha existido desde la eternidad, que es limitado e igual a muchos hombres, no puede ser una sustancia" (10).

La pregunta ¿qué es el hombre? nos conduce a la definición de esencia. La esencia es aquello necesario para que algo se dé y pueda concebirse.

"Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa -y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ser ni concebirse" (11).

Sólo la sustancia es en sí y se concibe por sí(12); todo lo demás no existe necesariamente y no es suficiente para existir por sí. De donde la esencia del hombre es puramente contingente.

"La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista" (13).

La esencia del hombre no desarrolla necesariamente la existencia, puede existir o no existir. La sustancia no

pertenece al hombre, porque a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir(14).

El hombre existe en tanto que individuo singular. Su esencia no tiene su razón de ser en él mismo. La esencia del hombre tiene su razón de ser en Dios. Todo se explica por Dios. El hombre no puede comprenderse por sí mismo; es en Dios y depende de Dios, de tal modo que para comprenderse necesita recurrir a Dios(15).

En la proposición 10 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza da una definición negativa del hombre:

"A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre"(16).

Esta proposición se basa en la definición de esencia(17) y en el concepto de *causa sui* (18)

Dicho lo que no es el hombre, Spinoza se apresura a afirmar lo que es, en el corolario y en la demostración. Puesto que fuera de la sustancia y de sus modos no existe nada, el hombre, no siendo sustancia, debe consistir necesariamente en modos de la sustancia.

*Corolario:* De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

*Demostración:* Porque el ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre. Por consiguiente, ésta es algo que es en Dios, y que no puede ser ni concebirse sin Dios, o sea, es una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera"(19).

Esta demostración permite señalar que, si bien la esencia del hombre es necesariamente modo, porque es diferente a la sustancia, ello no quiere decir que exista fuera de Dios. La esencia del hombre es en Dios, puesto que sin él no puede ser ni concebirse. Esta afirmación Spinoza la cree peligrosa, y sale al paso de las interpretaciones de quienes quieran encontrar en ella contradicciones y equívocos; así en el escolio de la misma proposición 10, dice:

"Todos deben conceder, en verdad, que sin Dios nada puede ser ni concebirse. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia; esto es, Dios es causa de las cosas no sólo según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Sin embargo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; y, por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios, o, lo que es más cierto, no son lo bastante consecuentes consigo mismos. Y la causa de esto ha sido, creo, que no se han atendido al orden del filosofar.

.....  
 Mi intención aquí ha sido sólo la de exponer la causa por la que he dicho que pertenezca a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; ya que, evidentemente, las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia" (20).

Este escolio lo escribe Spinoza pensando en los escolásticos, quienes parten del conocimiento sensible para llegar a la consideración de Dios, y elaboran en consecuencia un doble tipo de ciencia: la ciencia de las cosas y la ciencia de Dios(21).

El error más común entre los filósofos, dice Spinoza, consiste en reconocer que Dios es la única causa de la esencia y de la existencia de las cosas. Todos parten de que sin Dios nada puede ser ni ser concebido. Definen la esencia de una cosa como aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni concebirse. Esto les lleva a pensar que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios; lo cual es una contradicción, pues equivale a decir que Dios es el creador de las cosas, pero que, o bien estas cosas son de la misma naturaleza que él, o bien pueden ser y concebirse sin él. Llegados a este punto, y para eliminar la contradicción, afirman que la definición de esencia no es correcta. La clarificación del problema radicaría, como indica Gueroult(22), en reconocer que la esencia se define no solamente como aquello sin lo cual la cosa no podría ser ni ser concebida, sino también la viceversa, es decir, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.

La causa de este error común entre los filósofos es doble.

De un lado, deriva de no distinguir la sustancia de los modos. Trataron de conocer los objetos por sí mismos, sin su relación con la causa primera: Dios; esto les llevó a dar una defectuosa definición de la esencia(23). Partieron de los objetos de la experiencia y aplicaron, primero, la palabra sustancia a los seres naturales, y después, en un sentido analógico, a Dios.

De otro lado, partieron de una lógica falsa(24), consistente en sustituir las cosas físicamente reales por la abstracción de los universales. Por ejemplo, creyeron que la esencia del hombre es una sustancia compuesta de dos sustancias: el alma -forma- y el cuerpo -materia-, y establecieron que la esencia del hombre comprende atributos, de

los que el alma y el cuerpo son modos. Definían el hombre en función del género y la diferencia específica y creían que el género formaba parte de la comprensión del sujeto y por esto está comprendido en la esencia de la cosa. Si trabajasen sobre cosas y no sobre abstracciones, se darían cuenta que la cosa es, tanto si se considera sustancia, pues se concibe por sí y existe por sí y no tiene necesidad de un género para ser definida, como si se considera modo, pues necesita de otra cosa para ser y ser concebida, pero esta otra cosa no es un género, es una cosa que comprende en ella la cosa que es su modo, más aún, la esencia de ambas cosas es radicalmente distinta(25).

En el aristotelismo escolástico, el hombre era considerado como unidad y el alma se vinculaba al cuerpo como la forma a la materia. Cuerpo y alma, unidos, formaban una sustancia completa, existiendo entre ambos una relación intrínseca.

El hombre spinoziano no es sustancia, sino modo. Está constituido por ciertos modos del atributo Pensamiento -esto es, el alma-, pues "el hombre piensa"(26), y por ciertos modos del atributo Extensión -esto es, el cuerpo-. Alma y cuerpo, no siendo en sí mismos sustancias, tampoco se relacionan como sustancias, sino como una idea y su objeto: el alma es idea del cuerpo y el cuerpo es el objeto primero del alma(26).

Si atendemos a la proposición 10 de la segunda parte de la *Ética* en su conjunto, observamos que el enunciado primero de la proposición es negativo, en él se expresa que la sustancia no constituye la esencia del hombre. Hay que esperar hasta el corolario para que Spinoza nos dé una formulación positiva de la esencia del hombre. ¿Por qué Spinoza no da de entrada un enunciado positivo en la proposición? Creemos que esta manera de proceder corres-

ponde a una intención polémica<sup>(29)</sup> contra los teólogos escolásticos y, fundamentalmente, contra Descartes.

En relación a los escolásticos, Spinoza afirma en la Carta 12A:

"No sé qué entienden los teólogos por el término *personalidad*"<sup>(30)</sup>.

No es que Spinoza desconozca el término "personalidad" y el uso abusivo que hacen de ella los teólogos, lo que ignora es su significado:

"No es que desconozcamos el término (*personalidad*) que suelen usar los teólogos para explicarlo; mas, aunque no ignoramos la palabra, si ignoramos su significado y no podemos formar del mismo un concepto claro y distinto" <sup>(31)</sup>.

Aunque desconoce el significado del término, y presume que tampoco lo conocen quienes lo utilizan, Spinoza cree que Dios se lo revelará a los creyentes, y así lo expresa irónicamente:

"Pese a que creemos firmemente que, en la dichosísima visión de Dios, que se promete a los fieles, Dios se lo revelará a los suyos"<sup>(32)</sup>.

Por lo que se refiere a Descartes, Spinoza rechaza el dualismo cartesiano que defendía la existencia de dos sustancias distintas en el hombre, que se unen para dar lugar a un compuesto, y formar así una sustancia completa.

Recordemos lo que Descartes entendía por sustancia:

"Por substancia, no podemos entender otra cosa que lo que existe de tal

forma que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir" (33).

Si tomamos literalmente la definición "que no tiene necesidad sino de sí mismo para existir", sólo cabe aplicarla a Dios. Y el propio Descartes así lo indicaba:

"Hablando propiamente, no existe sino Dios que lo sea de este modo, y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin el concurso de Aquel" (34).

En sentido unívoco, la sustancia solamente puede aplicarse a Dios. Pero, entonces, ¿qué cabe decir de los demás seres? Descartes aplicó, primero, la sustancia a Dios, y, secundaria y analógicamente, a las criaturas. Esta manera de proceder era consecuente con su intención de partir de la causa para llegar a los efectos; y ponía de manifiesto la imposibilidad de aplicar la "sustancia" en un sentido unívoco, a Dios y a las criaturas.

"Por esto se dice con razón en las Escuelas que el nombre de sustancia no es unívoco respecto a Dios y a las criaturas, esto es, que no hay ninguna significación de esta palabra concebida distintamente, que convenga a El y a ellas" (35).

Centrándonos en la consideración de la sustancia en las criaturas, observamos que había dos clases de sustancias, y que, en ambas, la palabra sustancia se predicaba en sentido unívoco.

"Pueden pues, las sustancias creadas, la corpórea, y el alma o sustancia pensante, comprenderse bajo el concepto común de cosas que sólo necesitan para existir, del concurso de Dios" (36).

Para Descartes había tres sustancias, según que la definición de sustancia se aplicase unívoca o analógicamente. Si se aplicaba unívocamente, la sustancia a la que se refería era Dios. Si se aplicaba analógicamente, entonces se trataba de las sustancias pensante y corpórea. La relación que había entre éstas y aquélla era la de creación, pues las cosas creadas necesitan del concurso de Dios para existir<sup>37</sup>).

Lo que nosotros percibimos de las sustancias, no son las sustancias como tales sino atributos de las mismas. Cada sustancia tiene un atributo principal que se identifica con la sustancia misma. El atributo principal del alma es el pensamiento y el del cuerpo, la extensión.

"Que cada sustancia tiene un atributo principal, y que el del alma es el pensamiento, como la extensión es el del cuerpo.

Pero aunque un atributo cualquiera sea suficiente para que la sustancia sea conocida, hay, sin embargo, una propiedad principal en cada sustancia, que constituye su naturaleza y su esencia, y de la cual dependen todas las demás. La extensión, en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante"<sup>38</sup>).

Los atributos principales no se podían separar de las sustancias de las que eran atributos, así, el alma era una sustancia espiritual que siempre consistía en pensar en algún sentido; y el cuerpo era una sustancia que siempre tenía que ser extensión. Desde otro punto de vista, los atributos eran también modificaciones que podían separarse, en el sentido de que las sustancias pueden existir sin las modificaciones particulares, lo cual no quiere decir que las modificaciones puedan existir independientemente de las sustancias. Estas modificaciones particulares y variables



de los atributos del Pensamiento y la Extensión son llamados por Descartes modos.

"Cuando hablo aquí de [maneras o] modos, no quiero decir otra cosa que lo que nombro en otra parte atributos o cualidades. Mas cuando considero que la substancia es por aquéllos afectada o variada, me sirvo particularmente del nombre de modos [o maneras]" (38).

Ahora bien, Descartes añadía que, puesto que en la sustancia divina no hay cambios, no cabe atribuirle modos o cualidades, sino sólo atributos.

"Y puesto que no debo concebir en Dios variedad ni cambio de ninguna clase, no digo que haya en Él modos o cualidades, sino solamente atributos" (40).

Asimismo, en las sustancias creadas, había atributos invariables a los que no se podía llamar modos, como la existencia y la duración.

"Lo mismo que en las cosas creadas llamo también atributo, y no modo o cualidad, a lo que se encuentra siempre en ellas inalterable, como la existencia y la duración, en la cosa que existe y dura" (41).

La palabra "modo", quedaba pues, restringida, a las modificaciones variables de las sustancias creadas. En Dios y en los atributos inalterables de las sustancias creadas no cabía hablar de modos.

El alma y el cuerpo eran dos sustancias que formaban juntas el hombre, que, a su vez, era una realidad completa. ¿Significaba esto que alma y cuerpo, por sí

mismos, no eran sustancias incompletas? Descartes contestaba:

"Bien sé que hay sustancias vulgarmente llamadas incompletas; pero, si así se las llama en virtud de que no pueden, de suyo subsistir solas, sin ayuda de otras cosas, confieso que me parece contradictorio que a la vez sean sustancias -es decir, cosas que subsisten por sí- y sean incompletas -es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es cierto que se las puede llamar incompletas en otro sentido: no porque tengan nada incompleto en cuanto sustancias, sino sólo en cuanto que se relacionan con alguna otra sustancia, junto con la cual forman un todo que es por sí distinto de cualquier otro..... Espiritu y cuerpo son sustancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen; mas separadamente consideradas, son sustancias completas"(42).

La sustancia es aquello que la mente percibe clara y distintamente como atributo fundamental de una cosa. Alma y cuerpo, individualmente consideradas son sustancias completas porque poseen atributos en virtud de los cuales podemos percibir inmediatamente (clara y distintamente) que son sustancias. Pero si alma y cuerpo los tomamos en consideración en relación al hombre, son incompletas; en el hombre, el alma no puede concebirse sin el cuerpo y, viceversa, para que el hombre sea una cosa completa es necesario que contenga por "entero" los elementos componentes. El alma es una sustancia incompleta en relación al hombre, el cuerpo también es una sustancia incompleta en relación al hombre, pues ambas no son sino partes de un todo -hombre- que se complementan.

Decimos que el alma y el cuerpo son sustancias que forman el compuesto humano. Cabe pensar que el propio hombre es una sustancia. Sin embargo, Descartes jamás

empleó este término para designar al hombre en cuanto todo. Únicamente utilizó la expresión *ens per se*, "el ente por sí"; expresión, que, aunque es afirmada, no es explicada(43).

Descartes partió de la existencia sustancial del hombre, esto es, del "yo soy, yo existo"; acerca de esta proposición, afirmaba:

"Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (44).

A continuación, se preguntaba: ¿qué soy?, para contestar que una cosa que piensa, consistente en una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, imagina y siente(45). Descartes partía de la certeza de que es una cosa que piensa, y desde ese momento, partía de la sustancia existente del *cogito*. Como dice Alquié, Descartes parte del *cogito* y hace de él un *sum*, una sustancia(46).

El hombre es un compuesto de dos sustancias. Descartes redujo el alma a pensamiento(47) y el cuerpo a extensión(48), y al efectuar esta reducción, convirtió, alma y cuerpo, en otras tantas sustancias. Por tanto, resulta problemático establecer una relación intrínseca entre ambos elementos. Pues si yo soy una naturaleza cuya esencia consiste sólo en una cosa que piensa, que tiene una idea clara y distinta de su ser como una sustancia, cuya naturaleza consiste sólo en pensar(49), y si el cuerpo no piensa y no forma parte de mi idea clara y distinta de mí yo, como cosa pensante(50), parece difícil afirmar que el cuerpo está intrínsecamente unido a mi esencia o naturaleza.

En virtud del criterio de claridad y distinción, señalaba la distinción real entre alma y cuerpo, y afirmaba de cada uno, que son sustancias completas.

"Hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una sola cosa y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo o alguna otra parte sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse <<partes>> del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes" (51).

Lo que percibe la mente clara y distintamente de la naturaleza de la sustancia corpórea es la extensión, y ésta consiste en ser una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad(52). La naturaleza de la extensión es por principio divisible en partículas, aun cuando falten los medios para dividirla físicamente. El alma, por el contrario, es espíritu, y, como tal, su naturaleza o esencia es ser simple, de donde se deriva que es indivisible por definición. Es evidente que el alma es una sustancia totalmente diferente al cuerpo.

Sin embargo, el hombre está compuesto de cuerpo y alma y entre ellos hay una íntima relación(53). ¿Cómo se establece esa relación?

A lo largo de la Meditación sexta, mencionó una y otra vez que es la "naturaleza", la "experiencia de la vida" la que me enseña que tengo un alma y un cuerpo y que soy un compuesto de espíritu y cuerpo. Para comprender la unidad del hombre es tan importante la experiencia que Descartes definió cuidadosamente lo que entendía cuando decía que la "naturaleza enseña":

"Tomo aquí <<naturaleza>> en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así, por ejemplo,..... que conozco por la luz natural sin ayuda del cuerpo), y otras que sólo pertenecen al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de <<naturaleza>> (como la cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado.....). Hablo aquí de las cosas que Dios me ha dado en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo. Pues bien, esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que, de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes" (54).

Lo que la naturaleza "me enseña" es que tengo un cuerpo que produce en mí sensaciones tan vivas que no dejan lugar a la duda y me conducen a pensar que, en ellas, hay algo de verdad, a saber: que nuestra alma conoce que no proceden de ella sola y que, por tanto, deben proceder de otra cosa llamada cuerpo, al que está estrechamente unida.

"Cierta cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los existentes, puesto que percibimos claramente que el dolor, y muchas otras sensaciones, nos llegan sin haberlas previsto, las cuales nuestra alma conoce que no proceden de ella sola, ni le pueden corresponder en tanto que es una sustancia pensante, sino solamente en cuanto está unida a una cosa extensa y móvil llamada cuerpo humano"(ss).

De la afirmación de que el ser humano está formado de dos sustancias separadas y diferentes, cabría deducir que la relación que hay entre alma y cuerpo es similar a la que hay entre el piloto y la nave.

Veamos. Si el hombre es un ser cuya esencia es pensar y si el cuerpo es extensión y no está incluido en la idea clara y distinta de cosa pensante, se sigue que el cuerpo, no pertenece a la esencia o naturaleza del ser humano. Si el hombre puede dirigir algunas actividades del cuerpo, significa, que hay una relación entre cuerpo y alma, en la que el cuerpo es vehículo del alma, de tal manera, que el espíritu, hace uso del cuerpo. En este sentido, la relación cuerpo-alma es comparable a la de piloto-nave.

Pero, de hecho, Descartes negó, en la Meditación sexta, que el yo esté alojado en el cuerpo como un piloto en su navío.

"Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él que es como si formásemos una sola cosa"(ss).

Si ello fuera así, decía Descartes, el yo no recibiría las sensaciones del cuerpo, como por ejemplo, el dolor, sino que, simplemente, percibiría con el entendimiento, igual que un piloto percibe con la vista, lo que sucede en su nave, por ejemplo, que algo se rompe en ella (67).

Si Descartes rechazó la teoría de que el alma está alojada en el cuerpo, al que utiliza como instrumento, ¿qué concepción nos sugiere para defender la relación alma y cuerpo?

En Descartes se puede encontrar una doble teoría en la relación alma-cuerpo(68).

Primero, el alma está unida a todo el cuerpo.

"Para entender más perfectamente todas estas cosas hay que saber que el alma está de verdad unida a todo el cuerpo y que, hablando con propiedad, no se puede decir que esté en una de sus partes con exclusión de las otras, puesto que es uno y en cierto modo indivisible debido a la disposición de sus órganos que se relacionan entre sí de tal manera que, cuando uno de ellos es suprimido, eso hace defectuoso a todo el cuerpo" (69).

Segundo, el alma está unida más particularmente, a la glándula pineal, situada en el centro del cerebro.

"Asimismo debemos saber que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él una parte en la que ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y generalmente se cree que dicha parte es el cerebro, o tal vez, el corazón..... Pero, examinando el asunto detenidamente, creo haber llegado a la evidencia de que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funcio-

nes no es el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una determinada glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida encima del conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, de tal manera que los menores movimientos que se producen en ésta contribuyen mucho a cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente, los más pequeños cambios que tienen lugar en el curso de los espíritus contribuyen en gran medida a cambiar los movimientos de dicha glándula" (so).

Esta segunda teoría provoca en Spinoza un gran asombro, tanto, que difícilmente hubiera podido creer que provenía de un filósofo tan destacable, si no hubiese sido tan ingeniosa(s1). Esta teoría, dice Spinoza, parte de hipótesis más ocultas que cualquier cualidad oculta. Y es desde todo punto de vida incomprensible.

Recurrir a la hipótesis de la glándula pineal para explicar la interacción alma-cuerpo y el poder del alma sobre el cuerpo es dar una explicación de lo oscuro mediante otra explicación más oscura todavía, con lo cual Descartes había procedido como los escolásticos, a quienes tantas veces criticó en este punto.

"No puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parte de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por <<unión>> de alma y cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad?" (s2).



Situar el punto de interacción del alma y del cuerpo en un lugar del cerebro no resuelve la difícil situación de relacionar el espíritu y el cuerpo; al contrario, resalta más la distinción entre alma inmaterial y cuerpo material. A los ojos de Spinoza, el funcionamiento del alma es inexplicable, precisamente, porque es un factor espiritual. En Descartes la "mente" era "*anima*", es decir, constituía un principio espiritual cuya esencia era pensar. Así, "sustancia espiritual", "mente" o "alma" eran términos equivalentes y Descartes los utilizaba indistintamente en sus textos para referirse a la esencia del ser humano. Explicar la relación intrínseca entre alma inmaterial y cuerpo material es tarea harto difícil, pero que Descartes no podía dejar de lado si mantenía que el hombre era un compuesto de alma y cuerpo, y que ambos eran sustancias completas. Al no poder negar la interrelación, Descartes explicó el punto donde se produce tal interacción, dejando sin explicación el problema de la causa singular que la produce. Con palabras de Brunschvicg, "el problema de la unión del alma y del cuerpo está establecido en términos que lo hacen insoluble" (63).

### 3.2. EL HOMBRE ESTA FORMADO DE ALMA Y CUERPO

Para Spinoza, el hombre es modo y no sustancia. Esto, es lo mismo que decir, que el hombre es una parte de la Naturaleza.

Concebir el hombre como parte de la Naturaleza es abordarlo desde una doble consideración: el de las partes y el todo y el de las partes entre sí. Desde un punto de vista sintético, el hombre es una parte de la Naturaleza; desde un punto de vista analítico, el hombre es un individuo, que junto con otros individuos, constituye el Individuo total, la Naturaleza (64).

A.El punto de vista que permite comprender la naturaleza humana adecuadamente es el sintético. A través de él el hombre se sabe parte y averigua que no puede comprenderse a sí mismo sin relación a la Naturaleza. El hombre no hace sino seguir las leyes de la Naturaleza que afectan a todas las partes que la constituyen.

"Las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de ella, una de cuyas partes es el hombre" (ss).

Así considerado el hombre, su naturaleza singular no puede concebirse más que dentro de la Naturaleza como totalidad. Por esto, Spinoza critica a los que afirman que el hombre es una realidad total e independiente.

"La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé que vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deplo- ran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya

sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran ingenio, como demostraré en su lugar"(es).

En este texto Spinoza demuestra conocer a fondo la nueva moral cartesiana contenida en *Las pasiones del alma*. En él se observa la valoración que hace del intento cartesiano de explicar los afectos del hombre por sus causas próximas; pero rechaza que el alma tenga un poder absoluto sobre los mismos.

El hombre no es un imperio dentro de otro imperio, es decir, no es una realidad dentro de otra realidad. La conducta humana sigue las leyes de la Naturaleza, no está fuera de ésta. El ser humano es una expresión modal (parcial) que necesariamente implica una relación con la sustancia (todo).

Spinoza considera que el hombre no puede situarse por encima del orden y leyes de la Naturaleza; por ello se opone a la doctrina cartesiana que defiende la existencia de un alma separada del cuerpo y con potencia absoluta sobre él. Sin embargo, valora el esfuerzo que hizo Descartes para explicar las pasiones por sus primeras causas. ¿Cómo llevó a cabo Descartes esta explicación?

En *Las pasiones del alma* Descartes comenzó la elaboración de la nueva moral considerando que las pasiones humanas tienen una naturaleza física; por ello están sujetas a leyes físicas determinadas y constituyen objeto de ciencia. Es, pues, sobre el estudio físico de las pasiones, sobre el que Descartes construirá la nueva moral.

"La última y más próxima causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en el centro del cerebro" (87).

La consecuencia del estudio físico de las pasiones es una valoración positiva de éstas en cuanto que son útiles para conseguir la salud del cuerpo y fortalecerla, ya que la salud de nuestra alma o felicidad conlleva la salud del cuerpo y el equilibrio corporal.

"El amor, odio, deseo, alegría, tristeza..... todas estas pasiones se refieren al cuerpo y sólo afectan al alma en tanto que ésta va unida a aquél. De suerte que su función natural es incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle de algún modo más perfecto" (88).

El estudio cartesiano de las pasiones implica la teoría de la interacción alma-cuerpo. Así, Descartes afirmaba que las pasiones son causadas en el alma por el cuerpo.

"No hay sujeto alguno que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ésta se halla unida y que, por consiguiente, debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción" (89).

Así, la palabra "pasión" en su acepción general tiene el mismo significado que la palabra "percepción".

"Podemos llamar por lo general pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que los hace tal como

son y porque siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos" (70).

En un sentido más restringido, la palabra "pasión" significa:

"Se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus" (71).

A esta definición, más bien oscura, Descartes añadió algunas observaciones: 1. Las pasiones se pueden llamar percepciones cuando se refieren a los pensamientos, que no son acciones del alma; en consecuencia, las percepciones claras y distintas son acciones del alma. 2. Las pasiones pueden llamarse sentimientos en cuanto que el alma las "siente" al recibirlas. 3. Las pasiones también pueden llamarse emociones, porque agitan o perturban el alma (72).

Lo más destacable de esta definición es que todas las pasiones, con excepción de las pasiones del alma, son emociones causadas por el cuerpo. La expresión "movimiento de los espíritus" que Descartes insertó en el texto, indica precisamente la exclusión de los deseos que son causados por el alma misma.

Sin embargo, no sucede, como pudiera pensarse, que existen unas pasiones propias de la naturaleza del alma y otras pasiones específicas de la naturaleza corporal. De hecho, para Descartes, todas las pasiones, incluso las del alma, son corporales, porque todas corresponden a fenómenos físicos. Lo que ocurre es que ciertas pasiones, coinciden con las virtudes morales, y todo el esfuerzo de nuestra alma va dirigido a lograr el predominio de estas pasiones-virtudes. Cuando la voluntad es la causa del

predominio de estas pasiones, entonces Descartes las denomina "pasiones del alma"(73).

Atendiendo a su origen -aunque todas son corporales-, podemos diferenciar, con Rodríguez Camarero, cuatro tipos de pasiones: "las causadas por la acción del alma; las causadas por los seres y los objetos externos en razón de su utilidad o nocividad; las causadas por impresiones o imágenes fortuitas del cerebro, y, por último, las originadas por causas somáticas (temperamento natural, equilibrio o desequilibrio corporal, etc.)"(74).

Todas las pasiones son emociones del alma causadas por el cuerpo y se distinguen de las percepciones que el alma tiene de esas pasiones, en tanto que las percepciones son claras y distintas.

Según Descartes, las pasiones son todas buenas en su naturaleza, pero puede hacerse mal uso de ellas.

"Vemos que todas son buenas en su naturaleza y que lo único que hemos de evitar son sus malos usos o excesos"(75).

Por tanto, es necesario que el alma ejerza algún poder sobre ellas y las controle. Pero las pasiones dependen de fenómenos fisiológicos, son causadas por los movimientos de los espíritus animales. Esta naturaleza mecánica hace muy difícil que el alma pueda modificarlas; para ello, es menester variar las causas físicas que las producen, y no tratar de eliminarlas sencillamente sin atender a sus causas, pues mientras las causas permanezcan, el alma seguirá perturbada. En consecuencia, la voluntad no tiene un poder absoluto sobre las pasiones ni puede causarlas directamente(76), porque las pasiones son de naturaleza corporal y sus movimientos siguen leyes mecánicas y tienen su propia inercia(77).

Aunque no existe un poder absoluto directo sobre las pasiones, sí es posible que la voluntad, bien dirigida, pueda llegar a ejercer un poder absoluto indirecto sobre ellas; es decir, Descartes afirmaba, que el alma puede controlar, si bien indirectamente, las pasiones<sup>7a</sup>).

"Nuestras pasiones tampoco pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que acostumbra a ir unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar. Así, para excitar el valor y suprimir el temor no basta con tener la voluntad de ello, sino que hay que dedicarse a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande, de que siempre se está más seguro defendiéndose que huyendo, de que se tendrá la gloria y el júbilo de haber vencido, mientras que de haber huido o de otras actitudes parecidas no se puede esperar más que lamentaciones y vergüenza" (7<sup>a</sup>).

El control indirecto de las pasiones se ofrece como un procedimiento artificioso que ha de ponerse en marcha cuando no es posible variar directamente las causas externas que producen una pasión.

Para Descartes, la naturaleza física de las pasiones, hace muy difícil que el alma pueda modificarlas. Esta doctrina ha sido posible gracias al determinismo de la nueva física; bajo la influencia de esta incipiente ciencia, el hombre comienza a ser considerado en su conducta como un ser unido al determinismo de sus pasiones y deseos corporales<sup>(8a)</sup>. La filosofía de Spinoza está construida bajo la influencia del determinismo.

El hombre no es un imperio dentro de otro imperio, no es un ser con absoluta potencia sobre sus acciones, sino

que sigue las leyes necesarias y eternas de la Naturaleza, como cualquier otro ser.

B. Desde el punto de vista analítico, el hombre se presenta como un todo. Para ello, es condición imprescindible, que se considere en su relación con otros individuos; de otra manera, no sería sino parte.

"Toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total" (s1).

Cada parte (cada cuerpo) diferente a las demás (cuerpos) constituye un todo. El cuerpo se relaciona con otros cuerpos y esa relación infinita no varía en nada la Naturaleza en su conjunto, que es dada eternamente.

Así pues, la única vía de acceso a la comprensión del ser humano es concebirlo como parte de un todo, que está en incesante actividad.

Spinoza define el hombre negándolo como ser sustancial, autónomo y libre. Rechaza la concepción antropológica que hace del hombre un imperio dentro de otro imperio. El hombre no debe ser pensado así. Para comprender el hombre no se puede partir de que el hombre es "centro" y tiene poder frente a la Naturaleza para comprenderla desde él mismo y para transformarla. Pensar de esta manera es "divinizar" al hombre e instaurar un antropocentrismo que desvía por completo la investigación acerca de la potencia del hombre y su relación con la Naturaleza.

Frente a esta corriente de pensamiento, Spinoza se sitúa en una postura antiantropocéntrica. "La antropología de Spinoza es excéntrica: el <<centro>> del hombre -en el que el hombre <<es>> y en el que ha de <<ser comprendido>>-



está <<fuera>> del hombre mismo" (s2). Para conocer al hombre hay que partir de la Naturaleza, y a la inversa, para conocer la Naturaleza es necesario partir del hombre. Se observa aquí una cierta "<<circularidad>>" (s3), pero aunque sea así, no puede ser de otro modo en el sistema spinozista. La sustancia posee infinitos atributos de los que el hombre sólo conoce dos, Pensamiento y Extensión; el límite del conocimiento humano de la Naturaleza radica en que éstos son los dos únicos modos que el hombre puede conocer, en cuanto que como ser singular que es, no es sino modo que expresa los atributos divinos.

El hombre es parte de la Naturaleza y ésta es siempre una e idéntica. Así, la paradoja del spinozismo es hacer de la metafísica una ética, es decir, centrar la investigación en el problema de la salvación del hombre, y hacer de la metafísica una ética. Se trata de rechazar todo antropocentrismo. El hombre deberá salvarse rechazando las actitudes humanistas que caracterizan las morales ordinarias (s4).

El pensamiento antropológico de Spinoza propone una vuelta a la comprensión del hombre desde la Naturaleza. En este sentido, Spinoza está próximo a los presocráticos y alejado de la visión cristiana del hombre (s5).

Para los presocráticos, la Naturaleza era un todo completo, aunque en apariencia compuesto de seres dispares. El hombre era un elemento constituyente más, una parte. Para comprenderlo se imponía primero la comprensión de la Naturaleza como totalidad; las leyes que rigen la Naturaleza son las mismas que rigen la vida del hombre. Dentro de los presocráticos, Heráclito fue quien más cerca se encuentra de Spinoza, precisamente por su concepción del mundo como un todo dinámico, en incesante actividad, dentro del cual las cosas particulares y sus modificaciones son parte

necesaria de un todo (Naturaleza) dado desde siempre y eterno.

Hay una gran distancia entre la fe cristiana y la antropología de Spinoza. Mientras que para los cristianos, aferrados al más allá, el hombre posee un ser que no es de este mundo y anhela trascender de sí para unirse con la divinidad por medio del éxtasis; Spinoza mantendrá que no es fuera del mundo donde el hombre encuentra a Dios sino en el propio mundo. Frente a la trascendencia, Spinoza aboga por la inmanencia mística.

El spinozismo es una clara expresión de su tiempo, como afirma Gebhardt, porque sus principios fundamentales son también los principios básicos del barroco. El estilo barroco niega la limitación -preconizada por el Renacimiento en su exigencia de la perfección de la forma- y exalta la infinitud, lo amorfo. La filosofía de Spinoza representa la exaltación de lo infinito y la limitación de toda forma; por ello, Spinoza repite en sus obras, hasta la saciedad, que la limitación, es siempre negación. El valor supremo es el infinito, y cualquier limitación, por negación, debe ser superada(es).

En la línea de comprender al hombre como limitación, como parte de la Naturaleza, es en la línea que vamos a desarrollar nuestro estudio del ser humano, porque éste es el único camino que existe para poder acompañar a Spinoza en la consecución del fin que se ha propuesto en su filosofía: lograr la perfección humana.

"Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objetivo, a saber, a conseguir la suprema perfección humana" (67).

El objetivo de la filosofía de Spinoza es conocer la naturaleza humana y encontrar su perfección. Deja sentada en el *Tratado de la reforma del entendimiento* su expresa intención de unificar las ciencias con un fin exclusivamente humanístico. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la comprensión del hombre desde el punto de vista de la sustancia divina.

### 3.2.1. Relación alma-cuerpo

En el escolio de la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma:

"La substancia pensante y la substancia extensa son una sola y la misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro" (es).

En Spinoza no hay dualismo alma-cuerpo; el ser humano es una sola cosa. Esta doctrina es consecuente con la doctrina defendida por él, que afirmaba que sólo hay un orden en la Naturaleza. Dado que la sustancia es una, es la misma potencia la que hace la realidad del cuerpo y la realidad del alma. Si bien:

"El hombre consta de un alma y un cuerpo" (es).

El alma humana es el hombre considerado como modo del atributo Pensamiento y el cuerpo humano es el hombre considerado como modo del atributo Extensión. No se trata del alma humana que pertenece a un orden y del cuerpo que pertenece a otro orden. Puesto que Pensamiento y Extensión son dos atributos de Dios, y alma y cuerpo son modos de esos atributos divinos, no cabe plantear el problema de la interacción alma-cuerpo.

El cuerpo no tiene relación más que con otros cuerpos; el alma no se relaciona más que con otras almas; no hay ninguna comunicación entre lo que procede del atributo Extensión y lo que procede del atributo Pensamiento. Pero cada uno de estos estados es integral en el hombre y en *Dioæeo*).

La antropología spinoziana parte de la experiencia común que da cuenta de unos hechos tan evidentes, que Spinoza los sitúa entre los axiomas de la segunda parte de la *Ética*:

"No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar" (21).

En el hombre se encuentran ideas y cuerpo, que son modos particulares del ser. Estos modos particulares existen como todo lo que existe que no es Dios, es decir, como expresión y determinación de Dios. Los modos se explican por los atributos de los que derivan, que a su vez, representan la esencia de Dios.

Todo ser -esencia y existencia- tiene por causa el ser de Dios. Nada se explica ni existe fuera de él. El hombre no se comprende por el hombre, se comprende por Dios (22).

De acuerdo con el corolario de la proposición 6 de la primera parte de la *Ética*:

"Nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afecciones" (23).

La esencia del hombre no es sustancia, por tanto, no puede comprender más que modos.

Spinoza realiza la deducción del Pensamiento y la Extensión como atributos divinos, en la proposición 1 y 2 de la segunda parte de la *Ética*.

En el corolario 2 de la proposición 14 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza había establecido:

"La cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios" (e4).

El establecimiento de esta proposición hecha al iniciar la *Ética*, deja claro que fuera de Dios nada existe ni puede ser concebido.

A partir de la experiencia del hombre, de que es una cosa pensante, que tiene ideas de las afecciones del cuerpo, el hombre no puede conocer nada que sea ajeno a la idea y al cuerpo, esto es, el Pensamiento y la Extensión, de los que la idea y el cuerpo son modos, respectivamente. Aparte de estos atributos, el hombre no puede conocer ni deducir otros, porque siendo el atributo por sí, no puede derivarse de ningún otro.

La proposición 1 de la segunda parte de la *Ética* se refiere al atributo Pensamiento.

"El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante" (es).

A esta proposición siguen dos demostraciones, una a *posteriori* que constituye la demostración propiamente dicha y otra a *priori*, que viene dada en el escolio (es), y que como tal, es una observación accesoria.

La demostración a *posteriori* procede como sigue.

Los pensamientos singulares -este o aquel pensamiento- son modos de Dios que expresan la naturaleza divina de una determinada manera. Por tanto, un atributo cuyo concepto desarrolle todos los pensamientos singulares y en virtud del cual son concebidos, pertenece necesariamente a Dios. El atributo que implica todos los pensamientos singulares es el Pensamiento. Luego, el Pensamiento es un atributo de Dios que expresa la infinita esencia de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante(97).

Resulta pues, evidente, que se parte de la experiencia común para establecer el pensamiento de este o aquel hombre, y que posee, por tanto, un carácter *a posteriori*. Sin embargo, cuando el entendimiento identifica los pensamientos singulares empíricamente dados como modos del atributo Pensamiento, lo hace de una manera *a priori*, pues los criterios de modo y atributo son suministrados por la idea de eternidad, immanente a la sustancia.

Dios y todos sus atributos son eternos, esto es, los atributos de Dios expresan la esencia eterna de Dios (es). Es decir, el entendimiento humano no sabe *a posteriori*, a través de los modos, que el Pensamiento existe, puesto que el concepto *per se* de la esencia del atributo le muestra *a priori* que el Pensamiento existe necesariamente. En la carta 10, Spinoza lo expresa con toda claridad:

"Nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa. No es, pues, necesaria para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia y que, por lo mismo, se concluye de su definición. Aún más, ninguna experiencia podrá jamás informarnos al respecto, ya que la experiencia no nos enseña la esencia de ninguna cosa; lo más que puede hacer es determinar nuestra mente a que sólo

piense en las esencias de ciertas cosas. De ahí que, como la existencia de los atributos no se distingue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna" (99).

La demostración *a posteriori* no es más que un medio subalterno para despertar la espontaneidad del entendimiento adormecido; para dirigirlo, con ocasión de la experiencia imaginativa de los modos, sobre la idea, eternamente presente en él y conocida *a priori* del atributo, sin el cual estos modos no podrían ni ser ni ser concebidos. Así, no puede haber demostración absolutamente *a posteriori* de los atributos que conocemos, puesto que las nociones de atributo y modo nos deben ser dadas *a priori* para que podamos identificar unos y otros. Sin embargo, no puede existir aquí una demostración de ellos absolutamente *a priori*, puesto que sus modos singulares deben ser percibidos *a posteriori* para que podamos identificar estos atributos como atributos de estos modos (100).

El escolio plantea la demostración *a priori* que se funda en la posibilidad de concebir un ser pensante infinito. Cuantas más cosas puede concebir un ser que piensa, más perfección o realidad concebimos que tiene. Un ser que puede pensar infinitud de cosas en una infinitud de modos, es, necesariamente, infinito, en virtud del pensamiento. Puesto que, atendiendo sólo al pensamiento, concebimos un ser infinito, el pensamiento pertenece necesariamente a Dios; por tanto, el Pensamiento es uno de los atributos de Dios (101).

En este escolio Spinoza dice:

"Un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos es, por virtud del pensamiento, necesariamente infinito" (102).

Dicho de otra manera, la potencia de producir una infinitud infinitamente infinita de modos se concibe por la sustancia divina, no por un atributo, en cuanto que ella comprende una infinitud de atributos. ¿Cómo, entonces, un sólo atributo, el Pensamiento, posee esta potencia?

Es acudiendo a la proposición 16 de la primera parte de la *Ética*, como esta pregunta encuentra respuesta.

"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)" (103).

En efecto, Dios es causa de las infinitas cosas de infinitos modos que expresan la esencia divina, esto es, Dios es causa de lo que un entendimiento infinito concibe, y este entendimiento concibe necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir concibe tantas ideas como modos produce Dios. Por tanto, el atributo Pensamiento produce tantos modos como produce el conjunto infinito de los atributos. De aquí que:

"La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar"  
(104).

En suma, el atributo Pensamiento produce los infinitos modos, pero este atributo pertenece a Dios. Es, por tanto, Dios, cuya potencia es ilimitada, quien produce necesariamente todo lo que se deriva de él y quien concibe en su entendimiento infinito todas las cosas de infinitos modos que produce. Si Dios no produjese todo lo que concibe, su potencia sería limitada, y si no produjese las ideas de todas las cosas de las que es causa, su potencia de pensar no sería igual a su potencia de obrar, lo que nueva-



mente limitaría su poder, puesto que la potencia de pensar no es más que uno de los aspectos de su potencia de obrar (105).

La proposición 2 de la segunda parte de la *Ética* establece el atributo Extensión.

"La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa"(106).

En primer lugar, lo que inmediatamente se desprende de esta proposición es la separación de la tradición platónica, aristotélica y cristiana que hacía de Dios un ser exclusivamente espiritual(107).

En segundo lugar, la afirmación "Dios es extenso" libera a la materia "del fondo tenebroso en que la tenían sumida el neoplatonismo y la filosofía medieval"(108) y la elevan al mismo rango del pensamiento. "La materia es afirmada del modo más positivo posible"(109).

Como indica el propio Spinoza en la demostración, esta proposición procede en su derivación del mismo modo que la anterior (proposición 1 de la segunda parte de la *Ética*)(110).

Por tanto, los cuerpos singulares -este o aquel cuerpo- son modos que expresan la naturaleza de Dios de una manera determinada. En consecuencia, un atributo cuyo concepto desarrolle todos los cuerpos singulares, en virtud del cual son concebidos, pertenece necesariamente a Dios. Luego, la Extensión es un atributo de Dios, o Dios es una cosa extensa.

Paralelamente al escolio de la proposición 1, el escolio de la proposición 2 se plantearía así: cuantas más

cosas puede desarrollar un ser extenso, más realidad o perfección concebimos que tiene. Un ser que puede desarrollar una infinitud de cosas extensas es necesariamente infinito por la fuerza de su naturaleza como extensión. Puesto que, considerando sólo la Extensión, concebimos un ser infinito, la Extensión es necesariamente uno de los atributos de Dios.

El proceso de demostración que se sigue en la proposición 1 y 2 de la segunda parte de la *Ética* parte de los pensamientos y cuerpo singulares del hombre, concluyendo que en Dios deben darse los atributos correspondientes. Se parte de que los seres singulares son modos que expresan los atributos divinos. Se trata, pues, de un procedimiento de carácter ascendente: partiendo de los pensamientos humanos y de los cuerpos singulares como "expresión", se llega al atributo, que es "lo expresado".

Aunque hay simetría entre la demostración y el escolio de la proposición 1 y 2 de la segunda parte de la *Ética*, hacemos con Gueroult algunas observaciones:

1. La demostración de la proposición 2, en el escolio, no se puede copiar exactamente de la proposición 1, puesto que, a diferencia del atributo Pensamiento, el atributo Extensión no puede tener más que una infinitud de modos y no una infinitud infinitamente infinita de modos.

2. El atributo Extensión, como el atributo Pensamiento, es infinito por la fuerza de su ser, no siendo por tanto una masa inerte; e igual que el atributo Pensamiento, es una potencia capaz de ser causa *per se* en virtud de su esencia. De esta manera, desarrolla necesariamente, del mismo modo que el Pensamiento, la infinitud, pues todo lo que es por sí, es necesariamente infinito.

3. La demostración utilizada para el Pensamiento en la proposición 1, no sólo es *a posteriori*, sino que, además debe servir de modelo a la demostración de la proposición 2; pues en una adición del *Tratado breve*, Spinoza estimaba que la demostración *a posteriori* no era posible más que para la Extensión. Si ahora cambia de opinión es sin duda porque se sustrae a la influencia de Descartes. Descartes establecía directamente y *a priori* la existencia de la sustancia pensante por la intuición del *Cogito*, sin concluiría de sus modos, de los que, al contrario, hacía previamente abstracción; mientras que concluía mediatamente y *a posteriori* la existencia de la sustancia corporal a partir de los modos sensibles del pensamiento, de los cuales esta sustancia es la única causa concebible. Sin embargo, desde el *Tratado breve*, el punto de vista de Spinoza es diferente, pues Descartes deducía la existencia de la sustancia extensa a partir de algunos modos del pensamiento, mientras que Spinoza la deduce a partir de modos de los cuales sólo la extensión es el sujeto(11).

Una vez fundamentado, que, a partir de la experiencia de los modos singulares -pensamientos singulares y cuerpos singulares-, el hombre identifica estos modos con los atributos -Pensamiento y Extensión- de los que son expresión, pasamos a estudiar qué es el alma y qué es el cuerpo para Spinoza.

Comenzamos estableciendo que la relación entre Dios y sus atributos es, desde el punto de vista de la unidad-pluralidad, comparable a la relación alma y cuerpo en el hombre.

Por ello, creemos, con Alquié que, "desde un punto de vista, el de la unidad, se puede decir que el problema de Dios y el del hombre se establecen de la misma manera. Dios es uno. Pero nosotros no lo concebimos más que por sus atributos que nos aparecen múltiples e irreductibles los

unos a los otros. Y, en consecuencia, todas las dificultades, o más bien una de las dificultades esenciales a la que nos enfrentamos es precisamente la relación de esta unidad y de esta multiplicidad. Igualmente, en el hombre, hay una unidad y una multiplicidad, o en todo caso, una dualidad"(112).

El hombre como parte de la Naturaleza es una unidad. Tiene experiencia de su "yo" como una unidad. Cuando el hombre piensa en sí mismo, se piensa uno; sin embargo, cuando piensa qué es, se piensa como una dualidad, es decir, como pensamiento y como cuerpo(113).

Para Spinoza, la sustancia es la unidad y la totalidad que es en sí y se concibe por sí(114). Atributo es aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia(115). Modos son las afecciones de la sustancia, es decir, aquello que es en otra cosa, por la cual es conocida(116). Esta pluralidad de existencias se unifican en la sustancia divina, infinita y eterna, que es la fuente de la existencia. De la misma manera, cuerpo y alma son dos manifestaciones de la realidad, pero ambos son unificados en el hombre, porque, siendo el hombre modo, la unidad del hombre está en Dios. El cuerpo y el espíritu humano son una parte de la Naturaleza. El hombre es una parte de Dios, y participa igualmente de Dios "extenso" por su cuerpo y de Dios "pensamiento" por su alma. El alma y el cuerpo son partes finitas de la Naturaleza, "fragmentos de una síntesis infinita"(117). En suma, puesto que la sustancia es una, la misma potencia es la que hace ser reales al cuerpo y al alma.

Es la categoría de Totalidad, que integra toda realidad en el todo, la que permite eliminar cualquier tipo de dualismo y valorar positivamente todo cuanto existe. Como afirma Tejedor, "el dualismo es siempre pesimista, introduciendo en el interior del ser la negación y la

nada"(118). Frente a él, el "monismo" de Spinoza aparece con un carácter positivo y optimista(119). Siendo el ser finito, negación parcial, y el ser infinito, afirmación absoluta(120), toda limitación tiene un carácter relativo, puesto que cada cosa es necesariamente, y es perfecta. La determinación es negación, pero la negación es un mero ente de razón, es decir, nada. Transcendiendo el ser particular y fijándonos en el todo, nada es negado, sino afirmado en el todo, retornando así a la eternidad(121).

Situados en la perspectiva de la eternidad y no en la de la duración, nos preguntamos: ¿qué es el cuerpo?, ¿qué es el alma?, ¿qué es el hombre?

Es un hecho, válido como un axioma, que el hombre piensa. El hombre es, en consecuencia, una modificación del pensamiento, es decir idea, un alma. Esta idea no puede ser idea de una cosa que no existe realmente, pues entonces no sería una idea real; tiene que ser la idea de una cosa realmente existente. Y es necesario que de esta cosa el alma tenga conocimiento. Es un hecho, que sentimos un cierto cuerpo afectado de una multitud de maneras. Dos hechos, que son igualmente enunciados como axiomas. Es igualmente un hecho, que no sentimos ni pensamos otras cosas singulares que cuerpos y modos del pensamiento. Se sigue de aquí que el objeto de la idea, que constituye el alma humana, es el cuerpo o un cierto modo de la extensión realmente existente(122).

El hombre es un cuerpo; es modo finito que deriva del atributo Extensión. Por tanto, el cuerpo sólo es inteligible en Dios. El cuerpo es un conjunto de partes o agregado de individuos que forman una aparente individualidad, por eso se dice que el cuerpo es un individuo. Visto el cuerpo desde el punto de vista de la duración, es un individuo finito compuesto de partes en constante relación. Visto desde el punto de vista de la eternidad, el cuerpo es

eterno, en cuanto que es modo de uno de los atributos de Dios, la Extensión.

El hombre también es un alma; es modo finito del atributo Pensamiento. El alma es la idea de un ser actual existente en acto(123). Es la idea de un cuerpo, es decir, una idea que corresponde en el orden del pensamiento a lo que es el cuerpo en el orden de la extensión. Así, las variaciones en el cuerpo son percibidas por el alma. Y como el cuerpo, el alma es un agregado de elementos en relación constante que, en apariencia, forma un individuo, pero que, en realidad, es una parte del todo. Igual que el cuerpo, el alma es una esencia eterna, porque es modo de uno de los atributos de Dios, el Pensamiento.

El hombre es, por fin, unión del cuerpo y del alma. En función de la independencia de los atributos de los que el cuerpo y el alma son modos, no existe ninguna interacción entre estos modos. El alma no actúa o informa al cuerpo, no tiene influencia sobre él; el cuerpo tampoco influye directamente sobre el alma; ninguno de los dos puede ser considerado causa del otro. La unidad entre ambos se manifiesta simplemente en que lo que ocurre en el alma corresponde estrictamente a lo que ocurre en el cuerpo, y viceversa, lo que sucede en el cuerpo está en correspondencia con lo que ocurre en el alma.

Si se comprenden las naturalezas del alma y del cuerpo en Spinoza, se comprende también que el problema de la interacción no se presenta jamás. Spinoza rechaza el problema cartesiano de la interacción entre alma y cuerpo; y lo rechaza, no mediante la reducción de uno a otro, sino afirmando que alma y cuerpo son dos aspectos de una misma cosa.

### 3.2.2. Teoría del paralelismo

#### 3.2.2.1. Paralelismo universal

La doctrina del paralelismo está expuesta en la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*. Pero, ya en el capítulo II del *Tratado breve*, hay argumentos a favor de dicha teoría.

La tesis de que una sustancia no puede ser producida por otra sustancia (124), se aplica también a los atributos. Desde el momento en que se parte de que entre los diversos atributos no puede haber relación de causalidad -pues constituyen un mismo ser-, es necesario establecer otro orden de relación entre ellos, y este orden es la correspondencia o paralelismo. Según el paralelismo, lo que deriva del pensamiento responde simétricamente con lo que deriva de la extensión, y viceversa (125).

Esto es lo que aleja a Spinoza de la tradición: queda excluida toda causalidad entre las ideas y las cosas, las cosas y las ideas. Por ello, Spinoza, puede afirmar la independencia de la serie de las ideas y la serie de las cosas.

"El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (126).

Esta proposición funda el ~~paralelismo universal~~ y parece que está anunciada desde el corolario de la proposición 6 de la segunda parte de la *Ética*, en el que Spinoza establece que cada uno de los atributos produce como el Pensamiento, por sí sólo, sus modos, pero todos los producen de la misma manera y con la misma necesidad.

"El ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina en virtud de que ésta conozca previamente esas cosas, sino que las cosas sobre las que versan las ideas se derivan y concluyen de sus atributos de la misma manera, y con la misma necesidad con la que hemos mostrado que derivan las ideas del atributo Pensamiento" (127).

Las expresiones "la misma manera" y "la misma necesidad" que se establecen en este corolario, son las que la proposición 7 precisa en qué consisten: la necesidad en virtud de la cual se producen las ideas de las cosas es la de un orden idéntico a aquél, según el cual, se producen las cosas objetos de estas ideas; y este orden y conexión necesaria es, en ambos, la causalidad<sup>128</sup>.

La demostración de la proposición 7 es evidente, dice Spinoza, por el axioma 4 de la primera parte de la Ética, pues:

"La idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es" (128).

Esta demostración implica el axioma:

"El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica" (130).

Se trata de un axioma que nos remite al principio aristotélico: conocer es conocer a través de las causas<sup>(131)</sup>. Aplicando este principio, Spinoza establece que el conocimiento tiene ideas en cuanto que conoce el nexo causa-efecto que encadena las cosas que las ideas represen-



tan. En consecuencia, las ideas también se encadenan de acuerdo con el orden y conexión causal que existe entre las cosas que formalmente representan; así, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión causal de las cosas.

En el corolario se observa que cuanto se deriva "formalmente" de la naturaleza infinita de Dios, se deriva de él "objetivamente", en el mismo orden y con la misma conexión.

"Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión" (132).

El paralelismo es, pues, manifiesto, entre las ideas en el Pensamiento y entre las cosas fuera del Pensamiento, porque el orden y conexión de las ideas en el Pensamiento es idéntico al orden y conexión de las cosas - modales- en los demás atributos.

Ante esta formulación del paralelismo cabe preguntarse: ¿Nos está diciendo sencillamente Spinoza que los modos de los diversos atributos se reparten en dos series paralelas, una, la de los modos de la extensión, y, otra, la de los modos del pensamiento?

A este interrogante respondemos con Vidal Peña que "esta interpretación, por extendida que esté, nos parece simplista y errónea" (133), y puede llevar a planteamientos fuera de lugar, como, por ejemplo, que el paralelismo sólo se da entre las cosas físicas y las ideas de esas cosas o esencias objetivas.

"El paralelismo no puede ser sólo entre <<cosas físicas>> e <<ideas de esas cosas>>, sino entre ideas racionales, las cosas físicas y, además, esas otras realidades pensantes que no son las <<esencias objetivas>>, verdaderas, de los objetos, sino hechos del pensamiento humano..... Espinosa mismo nos invita a considerarlo así; en el Corolario de la Proposición, como vemos, <<traduce>> él mismo el enunciado de la Proposición diciendo: <<todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue de él objetivamente.... en el mismo orden y con la misma conexión>>. <<Formal>> y <<objetivo>> poseen un alcance más general que <<cosas>> e <<ideas>>: las cosas del enunciado de la Proposición no tendrían por qué ser sólo modos de la Extensión"(134). Con ello queremos apuntar que el hombre como parte de la Naturaleza es realidad extensa y realidad pensante, pero esta realidad consiste no sólo en ser alma -idea del cuerpo- sino también en tener pasiones, ideas, voliciones, etc., y estos modos del pensamiento son también reales.

Podemos considerar dos momentos en el desarrollo del corolario de la proposición 7.

El primer momento establece la distinción entre "potencia de pensar" y "potencia de obrar". La potencia de pensar del Pensamiento, en tanto que atributo, consiste en conocer las cosas y su relación causal. El Pensamiento representa objetivamente en las ideas lo que las cosas son, es decir, en el Pensamiento se debe reflejar lo que sucede en los modos de la extensión. Luego, la potencia de pensar es la potencia de producir esencias objetivas, siendo éstas, representaciones o ideas. Dicho paralelismo ha de darse en el pensamiento infinito de Dios, aunque en el conocimiento humano no sea posible. La potencia de obrar señala que la naturaleza infinita del atributo Pensamiento produce esencias formales, igual que las producen los demás atributos. Ahora bien, la distinción entre "pensar" y

"actuar" no tiene en Spinoza la misma significación que tiene en el uso corriente(135), y ello por la peculiar manera que tiene nuestro autor de entender el modo pensamiento y el atributo Pensamiento. En este corolario Spinoza no considera simplemente la potencia de pensar como la potencia de obrar, porque en él la potencia de pensar está relacionada, no sólo con lo que se deriva formalmente de la naturaleza infinita de Dios, sino también, con lo que se deriva en Dios de la idea de Dios(136). El Pensamiento, en cuanto potencia de obrar, es la potencia por la que la naturaleza infinita de Dios produce realidades formales, que son modos; en cuanto potencia de pensar, estas realidades formales se definen, atendiendo a su contenido, por las realidades objetivas y, por ello, se distinguen intrínsecamente de las realidades formales que constituyen los modos de los demás atributos. Huelga decir que la distinción entre "realidad formal" y "realidad objetiva" sólo puede establecerse en las ideas, nunca en la idea de Dios, condición de todas las demás ideas. "En consecuencia, la potencia de pensar se debe definir como la potencia de producir realidades objetivas a partir de la realidad objetiva de la idea de Dios(137).

La potencia absolutamente infinita de actuar de la naturaleza de Dios se puede afirmar a condición de que exista una infinidad de atributos formalmente diferentes que, en conjunto, constituyan esa naturaleza. En el corolario se afirma de Dios una potencia de pensar -idéntica a su esencia objetiva- y una potencia de actuar -idéntica a su esencia formal. Como dice Deleuze, este principio de igualdad de potencias hay que analizarlo con sumo cuidado porque se corre el riesgo de confundirlo con otro principio de igualdad que sólo se refiere a los atributos(138).

Dios, en cuanto que es en sí y por sí, posee dos potencias que absorbe en su unidad: la potencia de pensar es absolutamente infinita, igual que lo es la potencia de

actuar. El caso de los atributos es bien diferente, "el atributo extenso no se confunde con la potencia de existir como tampoco se confunde de derecho el atributo pensamiento con la potencia de pensar"(139). Sin embargo, Spinoza parece decir lo contrario al afirmar que, siendo el pensamiento un modo de pensar, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir, se debe concebir por medio de algún atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento, de tal manera que sin ese atributo no pueda ni ser ni ser concebido(140). Esta identidad, dice Spinoza, se da porque la potencia de pensar tiene como única posibilidad el atributo Pensamiento, pero el atributo Pensamiento no se confunde con la potencia absoluta de pensar. Todos los atributos son iguales respecto a la potencia de actuar, cada uno expresa una esencia infinitamente perfecta; el atributo Pensamiento goza de ciertos privilegios respecto a la potencia de pensar porque así es la constitución de la sustancia divina: nada se puede conocer salvo por el pensamiento; por tanto, el atributo Pensamiento colma la potencia de pensar, mientras que ningún atributo colma la potencia de actuar (141).

El segundo momento del corolario afirma rotundamente que las realidades formales se relacionan en Dios con la misma conexión y orden que las realidades objetivas; es decir, hay conformidad entre las ideas de Dios y las cosas. Lo que en realidad se está planteando aquí es si en Dios todas las ideas son verdaderas, para dejar sentado que lo son. Afirma Gueroult que, en efecto, las ideas son todas verdaderas en Dios, de dos maneras: 1. Las ideas conocen las causas de sus objetos y se engendran según la conexión de sus causas; sabiendo que todo conocimiento verdadero es conocimiento por sus causas, las ideas de Dios son verdaderas. 2. Al conocer las ideas sus objetos, de acuerdo con su encadenamiento genético, su propio encadenamiento, necesariamente, es conforme al de sus objetos. Dado que por el

axioma 6 de la primera parte de la *Ética* una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella, se concluye que todas las ideas consideradas en relación a Dios son verdaderas (142).

El escolio de la proposición 7i43) expresa que el realismo de Spinoza está en función de la realidad sustancial.

La unidad de la sustancia expresada en infinitos atributos es lo que posibilita que la conexión y orden de las ideas sea la misma que la conexión y orden de las cosas, en cuanto que la sustancia es aprehendida, tanto desde un atributo, como desde otro.

Este escolio lo podemos dividir en dos partes: en la primera parte, se trata de un punto de vista ontológico; en la segunda parte, se trata de un punto de vista gnoseológico.

A. En la primera parte Spinoza habla desde un punto de vista ontológico:

"La sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, pero expresadas de dos maneras" (144).

En Dios se da la identidad de los atributos, y la unidad de los atributos en Dios funda la identidad de los modos.

De la misma manera que los diversos atributos pertenecen a una misma sustancia, los modos de un atributo y los modos que corresponden a otros atributos, forman también un solo modo en los diversos atributos; así, un

modo de la extensión y la idea de dicho modo son la misma cosa expresada de dos maneras. Observamos que el procedimiento seguido por Spinoza, en esta primera parte del escolio, ha sido aplicar la identidad de conexión y orden entre ideas y cosas, del enunciado de la proposición 7, a las cosas -modos- mismas, de tal manera que ya no se trata sólo de la identidad de conexión y orden entre las cosas de los diversos atributos, sino también de una identidad de las cosas -modos del atributo extensión y modos del atributo pensamiento-; es decir, lo que Spinoza añade a la formulación de la proposición 7 es, que el orden y conexión de las ideas es "la misma cosa" que el orden y conexión de las cosas.

B. En la segunda parte Spinoza habla desde un punto de vista gnoseológico:

"En tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto a los otros atributos" (145).

El axioma 4 de la primera parte de la *Ética*, que reza: "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa", es el que Spinoza pone en juego para explicar cómo se conocen las cosas en cuanto modos. Aplicando, pues, este axioma, resulta que sólo podemos conocer un modo del pensamiento por su causa, esto es, por el atributo Pensamiento, y un modo de la extensión por su causa, a saber, el atributo Extensión.

Tomando en consideración la primera y segunda parte de este escolio, se nos muestra que, si bien, en la primera

parte se demuestra la unidad ontológica de modos, atributos y sustancia, en cuanto Dios se define por sus atributos y produce en ellos los diversos modos; en la segunda parte demuestra que la unidad ontológica es compatible con las diferencias esenciales y reales que existen entre los diferentes atributos y diversos modos. Se trata, como dice Gueroult, de poner en relación la proposición 7 y la proposición 6 de la segunda parte de la *Ética*: la unidad ontológica de los modos no debe hacer perder de vista sus diferencias reales y esenciales (146).

El escolio termina estableciendo la causalidad divina en cuanto que Dios consta de infinitos atributos.

"Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos" (147).

Dios está constituido de infinitos atributos; cada atributo es causa de sus modos; luego, Dios es causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que es causa de las cosas que producen sus atributos. Es, precisamente, la causalidad divina la que funda la unidad ontológica y establece que las cosas tal y como son en sí mismas, no son extrañas a Dios.

Examinando en su conjunto la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética*, la doctrina del paralelismo se nos ofrece con una rica gama de matices expresada en dos formas de paralelismo: el paralelismo epistemológico y el paralelismo ontológico. Siguiendo a Deleuze concluimos: "El texto de la proposición, la demostración y el corolario ciertamente afirman una identidad de orden, de conexión e incluso de ser; pero no entre modos que expresarían la misma modificación en cada atributo. La triple identidad se afirma solamente de la idea, que es un modo del pensamiento, y de la cosa representada, que es un modo de un cierto

atributo. Esta paralelismo es pues *epistemológico*: se establece entre la idea y su "objeto"..... En cambio, el escolio sigue los pasos indicados anteriormente: concluye a un paralelismo *ontológico* entre todos los modos que difieren por el atributo" (148). Ahora bien, Spinoza pasa por el paralelismo epistemológico para llegar al paralelismo ontológico; pero si de lo que se trata es de establecer la unidad de la sustancia y de todas las modificaciones sustanciales, ¿por qué era necesario pasar primero por el paralelismo epistemológico? La respuesta radica en que Dios produce en sus diferentes atributos, es decir, los atributos se expresan en los modos, pero no por ello Dios deja de producir en todos los atributos a la vez (149).

### 3.2.2.2. Paralelismo alma-cuerpo

El paralelismo universal que establece la doctrina del paralelismo de los atributos y de sus modos respectivos, permite a Spinoza explicar en qué consiste la unión del alma con el cuerpo.

Alma y cuerpo pertenecen a diversos atributos, y considerados en sí mismos no tienen nada en común. Alma y cuerpo dependen de dos atributos diferentes y cada uno de estos atributos es concebido por sí mismo. Por tanto, alma y cuerpo son autónomos; es independiente lo que le ocurre al alma y lo que le ocurre al cuerpo. Sin embargo, entre ellos existe una correspondencia, porque todos los atributos pertenecen a la única sustancia. Rechazada la teoría de que ambas cosas pueden ser causa una de la otra, sólo queda una manera de conciliar esta heterogeneidad y explicar la correspondencia: la doctrina del paralelismo.

Observa Deleuze que el paralelismo es una trasposición del pensamiento de Leibniz. "Leibniz creó la palabra paralelismo para designar su propio sistema sin causalidad



real, en el que las series del cuerpo y las series del alma se conciben más bien según los modelos de la asíntota y de la proyección" (150).

Leibniz defiende que alma y cuerpo están constituidos por mónadas (átomos espirituales, simples, inextensos, indivisibles y sin figura) y no hay acción de uno sobre otro. El acuerdo entre el alma y el cuerpo lo explica a través de la doctrina de la "armonía preestablecida": alma y cuerpo siguen sus propias leyes (el alma las leyes de la finalidad y el cuerpo las leyes mecánicas) (151). Spinoza aplica esta identidad de órdenes (paralelismo) a la relación alma-cuerpo.

De igual modo que en el paralelismo universal dejábamos sentado que Spinoza establece el paralelismo no sólo a nivel de identidad de órdenes sino también a nivel de identidad de conexiones, ahora, cuando se trata de almas y cuerpos, hemos de afirmar lo mismo. Así, no sólo hay identidad de órdenes entre las almas y los cuerpos, sino también identidad de conexiones entre las dos series.

El alma consiste en ser idea del cuerpo, por tanto, el alma en tanto idea y todas las ideas que contenga, estarán en estrecha relación paralela con el cuerpo.

"Todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma" (152).

Quiere esto decir que la tesis del paralelismo aplicada a la relación alma-cuerpo, debe ampliarse a todo lo que contiene el alma; puesto que alma y cuerpo son una sola cosa, concebida bajo el atributo Pensamiento y bajo el atributo Extensión, el orden o concatenación de las cosas es uno solo.

"De donde resulta..... que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma"(153).

El hombre como parte de la Naturaleza es un individuo constituido por un alma -modo del pensamiento- y por un cuerpo -modo de la extensión-; el alma está constituida por lo que es primero respecto de los modos del pensamiento, esto es, por una idea.

"Los modos de pensar como el amor, el deseo, ..... no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero pueda darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar" (154).

La mente es la idea del cuerpo, independientemente de que la idea tenga representaciones. La idea que somos tiene idea de las afecciones de nuestro cuerpo, y sólo a través de esas ideas conocemos nuestro cuerpo y los otros cuerpos, nuestra alma y las otras almas. Hay correspondencia entre alma y cuerpo, hay un sólo e idéntico orden en las almas y en los cuerpos. En el hombre se dan dos series de determinaciones particulares que pertenecen a dos sistemas cerrados y autónomos que no pueden influirse mutuamente de ninguna manera.

Exactamente igual que en el paralelismo universal, hay entre alma y cuerpo un paralelismo ontológico y un paralelismo epistemológico; y ello, porque alma y cuerpo son modos o parte de la totalidad sustancial.

El paralelismo epistemológico se funda en que a cada idea corresponde una cosa. El cuerpo es objeto del alma, por tanto sólo el alma percibirá lo que ocurre en el

cuerpo. Conocer es conocer por la causa, así el alma conoce el cuerpo por su causa.

Según el paralelismo ontológico, el alma, modo del pensamiento, y el cuerpo, modo de la extensión, forman una misma realidad: el individuo; es decir, algunos modos de los infinitos atributos forman una única modificación.

El paso del paralelismo epistemológico al paralelismo ontológico es posible por la idea de Dios, porque sólo esta idea permite dar el paso desde la unidad de la sustancia hasta la pluralidad de los modos.

A propósito del paralelismo alma-cuerpo, surge un interrogante que abordamos con palabras de Tschirnhaus:

"Por qué el alma, que representa cierta modificación, modificación que no sólo se expresa por la extensión, sino por otros infinitos modos, por qué, repito, el alma humana sólo percibe aquella modificación expresada por la extensión, es decir, el cuerpo humano, y no ninguna otra expresada por otros atributos" (155).

La respuesta que da Spinoza se basa en la naturaleza del atributo Pensamiento:

"Para contestar a su objeción, digo que, aun cuando cada una de las cosas esté expresada de infinitos modos en el entendimiento infinito de Dios, sin embargo, las infinitas ideas, con las que se expresa, no pueden constituir una y la misma alma de una cosa singular, sino infinitas, puesto que cada una de esas infinitas ideas no tienen ninguna conexión con las demás" (155).

Las palabras de Spinoza, en efecto, afianzan el paralelismo. El entendimiento infinito de Dios posee tantas

ideas como atributos haya; la idea de Dios comprende la sustancia y los diversos atributos. Todo lo que acaece en los modos de los atributos se representa paralelamente en las ideas de Dios. Sin embargo, siendo infinitas, no puede el alma -cosa singular- conocerlas todas, puesto que entre sí no guardan conexión y es, sólo en Dios, donde formalmente se comprenden como distintas. En consecuencia, el alma humana, siendo limitada, sólo puede tener ideas de los modos que le afectan, a saber, modificaciones del pensamiento y de la extensión.

Dios es la totalidad de los atributos que lo constituyen y su esencia se expresa en cada uno de ellos según el mismo orden, por tanto, el paralelismo de los atributos y de sus modos respectivos explica en qué consiste la unión del alma con el cuerpo.

El alma humana es Dios, porque Dios es cosa pensante(167); el cuerpo humano es Dios, porque Dios es cosa extensa(168); ambos órdenes de determinaciones particulares expresan la esencia de Dios. En Dios está contenida la razón de la unidad del alma y del cuerpo. Ambos no tienen nada en común, pero pertenecen tanto en el hombre como en los demás individuos a una misma realidad, que se explica por la sustancia divina.

El alma tiene por objeto nuestro cuerpo. El alma tiene ideas que se deducen, no de su propia naturaleza, sino de otras ideas de cosas singulares existentes en acto. El alma está sujeta a pasiones que se explican por el Pensamiento, pero teniendo en cuenta que el Pensamiento es Pensamiento de la Extensión; inversamente, todos nuestros comportamientos racionales se explican por la Extensión, pero sin olvidar que la Extensión es Extensión para el Pensamiento. Por ello el paralelismo se realiza, primeramente, en el sentido de Pensamiento-Extensión, y secundariamente, en el sentido Extensión-Pensamiento(169).

Según el escolio de la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética*:

"El orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma"(150).

Lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo y lo que es pasión en el cuerpo, también es necesariamente pasión en el alma. No hay superioridad del uno respecto del otro. Aplicando la doctrina del paralelismo encontramos que éste "no consiste tan sólo en negar toda relación de causalidad real entre la mente y el cuerpo, sino que incluso veda cualquier eminencia de uno sobre otro"(151). Con ello, Spinoza altera el principio en el que basaba Descartes la relación alma-cuerpo, según el cual "cuando el cuerpo actúa, el alma padece, se decía, y el alma no actúa sin que el cuerpo no padezca a su vez" (152).

En el hombre, de acuerdo con el paralelismo, el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo corresponde al orden de las acciones y pasiones de nuestra alma. Así, el hombre como parte de la Naturaleza es un ser único que existe en tanto que es cosa pensante y cosa extensa a la vez, sin que pueda existir entre estas dos maneras de existir ninguna relación de dependencia o de causalidad.

### 3.3. LA ESENCIA DEL ALMA ES UNA IDEA

El hombre consta de modos:

"Nuestra alma es o una sustancia o un modo. No es una sustancia porque ya hemos demostrado que no puede existir en la naturaleza ninguna sustancia limitada. Luego es un modo. Dado, pues, que es un modo, debe serlo o de la ex-

tensión sustancial o del pensamiento sustancial. No de la extensión. Luego del pensamiento" (163).

El alma es considerada por Spinoza modo del atributo Pensamiento:

"Esta es algo que es en Dios y que no puede ser ni concebirse sin Dios, o sea, es una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera" (164).

Dios es la única sustancia que unifica los modos. El alma no es una sustancia independiente sino modo finito de Dios en cuanto que éste es una cosa pensante.

"Dado que el hombre es una cosa creada finita, etc., es necesario que lo que él tiene de pensamiento y que nosotros llamamos alma, sea un modo del atributo que llamamos pensamiento, sin que a su esencia pertenezca ninguna otra cosa, aparte de ese modo. De suerte que, si este modo se destruye, también se destruye el alma, aunque dicho atributo permanece invariable" (165).

Los modos del atributo pensamiento son las ideas. Para Spinoza el alma es modo del pensamiento; luego el alma es una idea.

Cuando Spinoza define la esencia del alma, primeramente, en el *Tratado breve*, tiene mucho cuidado de buscar una definición que sirva para cualquier tipo de seres y no solamente para el hombre. Así, da una definición de alma en general:

"La esencia del alma tan sólo consiste en esto, a saber, en que existe una idea o esencia objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de

un objeto, el cual existe de hecho, en la naturaleza. Digo <<de un objeto que existe realmente>>, etc., sin ulterior determinación, para incluir aquí no sólo los modos de todos los infinitos atributos, los cuales, lo mismo que los de la extensión, tienen un alma"(166).

Esta definición del concepto de alma que nos da en el Apéndice sobre "el alma humana", vale, pues, para el hombre y para cualquier otro tipo de ser. Es posible esta noción tan general porque nos encontramos en el spinozismo con un monismo sustancial en el que cada atributo lo es de una única sustancia, y los diferentes modos son modos de los atributos de esa única sustancia. Dios entre muchas otras determinaciones es una cosa pensante, luego en la idea infinita de Dios deben estar contenidas todas las ideas -almas- de los infinitos modos de los infinitos atributos.

En la *Ética* Spinoza da una definición más concreta de alma; define el alma humana pero sin abandonar nunca la misma perspectiva: el alma no es una sustancia sino una idea.

En la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética*, define el alma como la idea de un cuerpo que existe en acto:

"Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto" (167).

De esta definición, Spinoza deriva una segunda definición que constituye el corolario:

"De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando deci-

mos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea" (158).

Esta doble definición -"el alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto" y "el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios"-, es el fundamento del capítulo tercero y cuarto de la segunda parte de nuestro trabajo.

Lo que estamos haciendo es una doble afirmación: primero, el alma existente como idea de un cuerpo existente en acto es perecedera y su esencia está constituida por ideas inadecuadas y adecuadas; segundo, el alma como esencia eterna de su cuerpo es eterna y conoce las cosas verdaderamente.

Estos dos modos de concebir el alma se fundamentan en la distinción que hace Spinoza a la hora de concebir las cosas como actuales:

"Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios" (159).

El alma es la idea de un cuerpo existente en acto. La actualidad de las cosas se puede concebir de dos maneras



diferentes: que existan "con relación a un cierto tiempo y lugar", o en cuanto "están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina". En el primer caso, el alma es la idea de un cuerpo sometido a la ley de la duración y sufre las modificaciones producidas por la acción de las causas exteriores. En el segundo caso, el alma es una idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad. Se trata, como señala Brunschvicg, de una doble alternativa, de una doble alternativa verdadera: la actualidad del individuo y la actualidad de la esencia; y de acuerdo con ella, Spinoza critica (junto a los nominalistas) los universales y la abstracción de la escolástica junto con la reducción de la eternidad del alma a la eternidad de una forma lógica, de tal manera que, la alternativa propuesta por Spinoza superaría la alternativa escolástica individual-general, sin dejar por ello de referirse a lo singular(170).

El alma es idea del cuerpo pero, además, el alma se relaciona con la totalidad y, entonces, deja de ser exclusivamente "idea del cuerpo" para pasar a ser parte del "entendimiento infinito". Pero afirmar que el alma supera al cuerpo para relacionarse con la totalidad no significa que el alma pierda su individualidad. El alma, por ser idea del cuerpo, goza de una cierta individualidad que no pierde jamás, aunque se relacione con la Naturaleza en su totalidad.

En este tercer capítulo estudiaremos el alma como la idea de una cosa singular existente en acto, que es duradera y, por tanto, perecedera y limitada ya que existe en relación con la existencia del cuerpo.

Será en el capítulo cuarto donde acometamos el estudio del alma como parte del entendimiento infinito de Dios, ya que el alma, sin su relación con la existencia del

cuerpo, es una esencia eterna, es decir, una parte eterna del entendimiento de Dios.

Centrándonos, pues, en la primera definición de alma humana que nos da Spinoza: "el alma es la idea de una cosa singular existente en acto", abordaremos dos cuestiones: Primera, qué significa que el alma es una idea y, segunda, de qué es el alma una idea.

La demostración de la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética* se desarrolla en tres momentos:

Primero. El hombre como parte de la Naturaleza está constituido por ciertos modos de los atributos de Dios, y, por tanto, está constituido por modos del atributo Pensamiento; de donde, el axioma II de la segunda parte de la *Ética*: "el hombre piensa" (171). De todos estos modos la idea es primera por naturaleza, pues, si ella existe, los modos se darán, pero si desaparece, los modos también quedarán eliminados. Es por esto que en el enunciado de la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética* (172), Spinoza dice que lo primero que constituye el alma humana es una idea; creemos que el significado de "lo primero" no es otro que "lo esencial", puesto que es esencial que la idea-mente (alma humana) exista para que se den otras ideas o modos de pensar -afectos o ideas-.

"La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber: por modos de pensar, de todos los cuales es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana" (173).

Segundo. Es necesario que la idea lo sea de una cosa existente en acto, ya que la idea de una cosa inexistente, no existe tampoco.

"Pero no la idea de una cosa inexistente, pues en ese caso no podría decirse que existe la idea misma. Se tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto"(174) .

Tercero. El objeto de esta idea no puede ser una cosa infinita, porque todo lo que es infinito existe necesariamente y el hombre no tiene una existencia necesaria sino contingente. El alma debe ser idea de una cosa existente finita:

"Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita debe existir siempre necesariamente; ahora bien, esto es absurdo; y, por consiguiente, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto"(175) .

El fundamento de esta última etapa de la demostración viene dado por el Axioma I de la segunda parte de la *Ética*:

"La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista" (176).

Indica Gueroult que la concepción spinozista del alma humana como idea de una cosa que no puede ser infinita puede plantear alguna objeción por parte de los cartesianos y de los que como ellos consideren que el alma es inmortal. Esta discrepancia vendría expuesta en los términos siguientes: la destrucción del compuesto alma y cuerpo que forma

el hombre, implica la aniquilación del cuerpo pero no, necesariamente, la del alma que, por ser simple e indivisible, es incorruptible frente al cuerpo compuesto y divisible. Los defensores de la simplicidad e indivisibilidad del alma consideran que ésta es una sustancia, porque los rasgos apuntados son propios de la misma. Esta crítica es absurda para Spinoza, porque los fundamentos sobre los que se apoya son falsos. Efectivamente, para Spinoza la idea -el alma- de una cosa singular no puede seguir existiendo si desaparece la cosa singular -el cuerpo- de la que ella es idea. Sólo seguirá existiendo como parte eterna del entendimiento infinito de Dios, puesto que el alma humana no puede destruirse totalmente con el cuerpo. Por otra parte, el alma es, al igual que el cuerpo, divisible y compuesta, y por tanto, no es sustancia. Vemos, pues, que tal objeción se desavanece por sí sola(177).

Al hilo de la cuestión, surge otra duda: para Spinoza, el alma o la idea-mente, es una realidad pensante o modo del Pensamiento divino. Pero también para Descartes las ideas eran modos del pensamiento. ¿Se trata de la misma teoría en ambos pensadores? En absoluto. En Descartes existían realidades pensantes que eran sustancias pensantes y no modos del pensamiento. Concebía el alma humana como una sustancia pensante inmortal que tenía ideas -modos del pensamiento-, siendo el pensamiento el atributo principal de cada sustancia individual. El entendimiento permanecía inalterable fuesen cuales fuesen los cambios que se produjeran en el mundo de las cosas extensas. Por tanto, el alma y sus ideas tenían distinta realidad ontológica. El alma era creada por Dios y, de una manera extrínseca, sobreañadida a un cuerpo que no tenía necesidad de ella para existir ni para funcionar. Por su parte, el alma, tampoco tenía necesidad del cuerpo para existir y pensar.

En Spinoza el alma es una modificación particular de la infinita potencia del pensamiento de Dios y está

formada por un conjunto de ideas que tienen por objeto los estados del cuerpo. Lejos de ser una sustancia independiente del cuerpo, el alma como idea-mente, es la expresión de dichos estados del cuerpo. "Con ello, alma e ideas están en el mismo plano y en la misma serie modal, o dicho de otra manera, no hay distinción <<de naturaleza>> entre el alma y las ideas que el alma posee. La distinción parece que no va a poder ser más que funcional: hay ideas que *somos* e ideas que *poseemos*" (179). Estas ideas son activas al afirmarse a sí mismas, lo cual vale tanto para el alma humana como idea del cuerpo humano como para las ideas que tienen lugar en el alma humana (179).

A pesar de las diferencias entre Descartes y Spinoza, es gracias a una tesis cartesiana que Spinoza retoma, como puede explicar que el alma es una idea. Efectivamente, se trata de la concepción cartesiana que afirma: todos los estados y afecciones del alma desarrollan ideas, así, por ejemplo, el amor o el deseo no pueden existir sin que existan en el individuo en el que se dan la idea de la cosa amada o deseada. Para Spinoza, que considera el Pensamiento un atributo y el alma humana un modo, los estados del alma suponen una idea. Además, Spinoza no cree, como Descartes, que el alma pueda definirse sin relación al objeto corporal del que ella es idea y del que tiene conocimiento (180).

Recordemos que el término "idea" tiene un doble significado en Spinoza; se puede referir a la "idea esencia del alma" o a la "idea que el alma tiene de otras cosas". Hablar de "idea de" en Spinoza es hacerlo en dos sentidos, como queda claramente señalado en el escolio de la proposición 17 de la segunda parte de la *Ética*:

"Además, entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la pri-

mera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe: en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente. Además, y sirviéndonos de los términos usuales, llamaremos <imágenes> de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los <imagina> (121).

Se desprende de este famoso texto la ambigüedad que el término idea tiene en Spinoza. Primero, la idea es esencia de la mente, es decir, la propia mente es una idea; así, la idea de Pedro "representa directamente" la esencia del cuerpo de Pedro y existe tan sólo mientras Pedro exista. Segundo, las ideas que forma la idea-mente, que según el texto citado tiene un doble valor representativo: por un lado, la idea que Pablo tiene de Pedro y que revela la naturaleza de Pedro; por otro lado, la idea en la mente de Pablo como representación, de la afección que en su cuerpo ha producido el cuerpo de Pedro. Así, cuando Spinoza dice que Pablo tiene una idea de Pedro, lo que está diciendo es que Pablo tiene una idea, para lo cual el cuerpo de Pablo debe haber sido afectado por el cuerpo de Pedro; en virtud de esta afección se forman las imágenes: huellas de las afecciones que producen los cuerpos en otros cuerpos y a las que corresponden las ideas formadas por la idea-mente.

Ante los distintos usos que Spinoza hace del término "idea" a pesar de la estrecha definición que nos da de él en la Definición III de la segunda parte de la *Ética* (122), no podemos sino manifestar la misma extrañeza que expresa Parkinson: "Es sorprendente que Spinoza no parezca

darse cuenta de que está utilizando el término "idea" en dos sentidos diferentes. Una cosa es decir que la idea es la idea del cuerpo en cuanto que es el correlato del cuerpo, es decir, que es la expresión, en el atributo pensamiento, de aquello de lo que el cuerpo es expresión en el atributo extensión. Y otra cosa completamente distinta es decir que una idea es la idea del cuerpo en el sentido de que es el *pensamiento de un cuerpo determinado*" (123).

En resumen, la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética* plantearía lo siguiente: el alma es modificación del Pensamiento, es decir, una idea. Esta idea no puede ser la idea de una cosa que no existe realmente, pues en ese caso la idea no sería una cosa real; el alma tiene que ser la idea de una cosa existente realmente. Y, es preciso, que esta cosa existente y real sea finita.

Atendiendo a dos obras capitales de Spinoza, el *Tratado breve* y la *Ética*, encontramos, respecto al tema que nos ocupa algunas similitudes, si bien, en general, ambas presentan muchas diferencias debido a que en el *Tratado breve* la doctrina spinozista no está aún constituida y se encuentra lejos de las posteriores teorías de la *Ética*. Respecto a las tesis acerca del alma, en la nota del Prefacio de la segunda parte del *Tratado breve*, Spinoza expone la teoría que define el alma como idea de un cuerpo existente y determinado, y explica que los cambios del cuerpo coinciden exactamente con los del alma:

"Decimos que existen, porque no hablamos de un conocimiento, idea, etc., que conoce en su esencia toda la naturaleza, formada por la interconexión de todas las esencias, sin su existencia particular, sino tan sólo del conocimiento, idea, etc., de las cosas particulares, que a cada momento llegan a la existencia.

Este conocimiento, idea, etc., de cada cosa particular que llega a exis-

tir, es, decimos nosotros, el alma de cada cosa particular" (184).

Como vemos, este pasaje expone, de manera esbozada, la teoría que posteriormente aparecerá en la *Ética* y que define el alma como idea del cuerpo. En él se viene a señalar la relatividad del conocimiento imaginativo. El alma es la idea verdadera que expresa un cuerpo. En función de la teoría del paralelismo, cada cuerpo posee su propia alma con la que se identifica en la realidad y a la que permanece unida mientras dure su tiempo de existencia. El alma -idea-mente- del hombre posee ideas de los demás cuerpos y hombres, pero la idea-mente no coincide con las ideas que ella posee; se deriva de aquí que las ideas que el hombre tiene de los demás cuerpos no pueden ser ideas adecuadas, pues dependen del estado de su propio cuerpo al ser afectado por los otros cuerpos.

Spinoza concibe el alma como idea-mente, es decir, como fundamento del intelecto, en el más puro estilo cartesiano.

Descartes, en la *II Meditación*, establecía:

"No hay más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón" (125).

Más tarde, en las *Respuestas a las Quintas Objeciones*, criticaba el mal uso que había sido hecho del término "alma":

"Sólo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; sólo podemos en-



mandar su significado cuando comprobamos que no se los entiende bien. Y así, como los primeros autores de los nombres acaso no distinguieron, en nosotros, ese principio por el que nos nutrimos, crecemos, y realizamos -sin intervención del pensamiento- todas las demás funciones que tenemos en común con los brutos, de ese otro principio por el que pensamos, designaron a ambos con el nombre de *alma*; y viendo más tarde que el pensamiento era distinto de la nutrición, llamaron *espíritu* a eso que en nosotros tiene la facultad de pensar, creyendo que era la parte principal del alma" (:18).

Este equívoco denunciado por Descartes en torno a la palabra "alma", lo desterró, estableciendo que sólo el alma piensa:

"Pero yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de *alma*, cuando significa conjuntamente a ambos, es equívoco; y que, a fin de entender por él precisamente ese *acto primero*, o esa *forma principal del hombre*, debe decirse sólo del principio por el cual pensamos; de modo que, para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre *espíritu*. Pues yo no considero al *espíritu* como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa" (:17).

Aclara Vidal Peña que para Descartes "sólo la *mens* es <<alma>> (y *mens* es traducido por <<espíritu>>; entonces, sólo el espíritu es alma); lo otro que <<suele llamarse>> *alma* es <<común con los animales>>..... que, precisamente, no tienen (según Descartes) <<alma>>" (:18).

Para Descartes, pues, el espíritu era el alma y ésta consistía en pensamiento. Asimismo, sólo el hombre tenía alma porque era el único ser con capacidad de pensar.

En Spinoza *mens* debe traducirse por "alma" y no por "espíritu"; el término espíritu no es empleado por Spinoza, a excepción de la expresión "Espíritu de Dios", que se refiere a la "idea de Dios" (150) contenida en el espolio de la proposición 68 de la quinta parte de la *Ética*.

En el *Tratado breve*, el término "alma" y "espíritu" aparecen como sinónimos, aunque él prefiere usar "alma"; sólo en un pasaje hablará de espíritu (151):

"Porque yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una sustancia" (151).

*Mens*, es, pues, el término que habitualmente utiliza Spinoza, siendo *anima* y *animus*, equivalentes de *mens*, y ello, porque siendo el alma una parte del entendimiento infinito de Dios, el intelecto pertenece propiamente al alma. Así, Spinoza empleará expresiones como: "la idea o el alma de un individuo" (152), o "el ánima o el alma" (153).

Giancotti Boscherini ha demostrado que el hecho de que Spinoza utilice el término *mens* en lugar de *anima* es muy significativo (154).

Al utilizar la voz *mens* para referirse al alma, parece que Spinoza quisiera desprenderse de las connotaciones espiritualistas que están presentes en la voz *anima*. Es por ello por lo que quizá, cuando habla en ciertos pasajes del alma en Descartes, utilice el término *anima*. Es precisamente, como señala Vidal Peña, porque la *mens* en Descartes aún conserva un principio espiritual, es decir, aún es *anima* (155). Sigue comentando este estudioso de Spinoza que utilizar la palabra "mente" en castellano para referirnos al alma puede resultar peligroso, porque en nuestra lengua el término "mente" se atribuye a contenidos cerebrales de

los que carece la *mens* en Spinoza, que es la idea del cuerpo y no sólo representación cerebral del cuerpo (198).

Corroborar además esta opinión el hecho de que para Spinoza todas las cosas tienen alma. Todas las cosas tienen alma pero no el mismo grado de entendimiento y de razón; es decir, todos los seres tienen alma pero difieren en su grado de reflexión. Así, el alma humana ocupa el más alto grado, por lo que es intelecto y reflexión.

### 3.3.1. De todo lo que existe hay alma

Spinoza afirma que todos los individuos -incluido el hombre como parte de la Naturaleza- están compuestos por modos del pensamiento -ideas- y por modos determinados de la extensión. Si todas las cosas singulares están formadas por una idea, es ésta el principio de individuación de las cosas.

"Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa" (197).

Para Spinoza Dios es todo. La unidad de la sustancia se expresa en dos esferas del ser para el conocimiento humano: la del pensamiento y la de la extensión; el orden y conexión del pensamiento es el mismo que el orden y conexión de la extensión. A cada modo del atributo Extensión -cuerpo- corresponde un modo del atributo Pensamiento-idea-.

Pero "cuando Spinoza habla de las ideas no se refiere a pensamientos de un sujeto pensante sino a realidades metafísicas" (198). Precisamente, por ser realidades metafísicas es por lo que Gebhardt señala una semejanza entre las ideas de Spinoza y las Ideas de Platón, pero con la diferencia de que mientras para Platón eran genéricas y correspondían a una pluralidad de cuerpos, las de Spinoza son singulares y corresponden a un cuerpo singular (198).

Las cosas singulares o los individuos finitos tienen una misma esencia que se deriva de Dios, por lo que todos son dependientes de una misma causa: Dios.

"Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular" (200).

Este texto plantea claramente dos cuestiones:

1. Las cosas singulares se conciben directamente por Dios, independientemente unas de otras.

2. Las cosas singulares necesitan para existir del concurso de un ser infinito, de tal modo que una cosa singular implica un recurso al infinito dado en acto -la sustancia; es decir, los modos sin la sustancia no tienen ninguna realidad.

Estas cuestiones plantean la concepción epinozista de la Naturaleza, es decir, establecen que para justificar la existencia de las cosas singulares es necesario recurrir al panteísmo naturalista. Es, pues, el panteísmo, como señala Matheron, la doctrina que funda el individualismo metafísico (201), porque explica cómo lo finito debe conce-

birse como parte de lo infinito: "sólo existe concretamente la Totalidad auto-productora, naturante y naturada a la vez, que se articula en una infinidad de totalidades singulares de las que cada una, según la riqueza de su esencia, participa de la única naturaleza universal. Dios no es exterior al Individuo infinito; tampoco es exterior a los individuos finitos....., él es lo que, en ellos, los hace ser y comprender"(202).

Dios o la Naturaleza es el compendio de todo lo que existe. Las cosas singulares sólo pueden existir y comprenderse en relación a Dios. Vemos, pues, que es la metafísica panteísta de Spinoza la que confiere significado a la tesis que afirma "de cada cosa hay en Dios necesariamente una idea" o "todo lo que existe tiene un alma". Ahora bien, creemos que es necesario puntualizar en qué sentido afirmamos que la metafísica de Spinoza es un panteísmo, saliendo con ello al paso de posibles malinterpretaciones. Hablamos de panteísmo en Spinoza, en cuanto que la existencia de todos los seres es producida por Dios y no cabe que ninguno pueda existir fuera de él. Pero entre Dios y los seres finitos existe una gran diferencia, ya que Dios es el que produce -causa- todos los modos -efectos-. Así entendido, consideramos que el panteísmo metafísico surge como una solución satisfactoria para comprender las cosas por medio de razones bien fundadas, objetivas y reales.

Dios actualiza las esencias de los individuos. Un individuo es, pues, la actividad divina que se da a sí misma una estructura determinada. Esto se expresa en la fórmula: el individuo es parte del todo. En consecuencia, la metafísica de Spinoza es panteísta. Pero, ¿es adecuado este calificativo? Estamos de acuerdo con Delbos cuando afirma que es un término justo si significa que para Spinoza no hay seres que puedan existir fuera de Dios y que su existencia es producida por Dios necesariamente; es un término inexacto, si permite creer que entre el ser infini-

to o Dios y los seres finitos no existe ninguna diferencia, pues Dios, considerado absolutamente, es causa y domina el conjunto de sus modos como la causa domina sus efectos; es un término vago, si se limita a establecer que la necesidad de relación que une el mundo con Dios los hace inseparables. Es la manera en que se concibe esta necesidad lo que caracteriza primordialmente el sistema de Spinoza(203).

Todas las cosas dependen de Dios y son en él, de tal manera que Dios es inseparable de los atributos y de los modos que lo constituyen.

"Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven con Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos"(204) .

Este texto nos lleva a plantearnos el tema de la vida de Dios, de las cosas corpóreas y del hombre como parte de la Naturaleza. Para ello hemos de volver al escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, donde hallamos una afirmación que exige un minucioso examen. Tal afirmación es: "todos los individuos, aunque en diversos grados, están animados". Esta proposición nos plantea el problema del supuesto animismo en Spinoza. Para comprender este animismo creemos que hay que acudir al concepto de vida y a la atribución que de él hace Spinoza.

Para Spinoza Dios es la vida. Dado que toda la realidad depende de Dios, también las cosas reales tienen vida. Esto queda evidenciado en el siguiente pasaje:

"En cuanto a que usted dice que yo hago a los hombres tan dependientes de Dios que los convierto en algo similar

a los elementos, a las hierbas y a las piedras, eso mismo es prueba suficiente de que usted entiende perversísimamente mi opinión y de que confunde con la imaginación las cosas que incumben al entendimiento. Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios, no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas o imperfectas (¿quién osó jamás hablar tan vilmentemente del ser perfectísimo?), sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas" (205).

Todo tiene vida porque todo depende de Dios y esto lo saben sólo quienes se dejan llevar por su entendimiento; por el contrario, los que atienden a la imaginación creen que en la Naturaleza existen cosas muertas e inertes.

Respecto a la palabra "animismo", señala Giancotti Boscherini que para Spinoza todas las cosas están animadas en grado diverso, de tal modo que no hay ningún modo de la extensión al que no corresponda un modo del pensamiento (206).

Por su parte, Lalande distingue tres sentidos de la palabra "animismo":

"1. Teoría según la cual, una sola y misma alma es, al mismo tiempo, principio del pensamiento y de la vida orgánica.

2. Teoría según la cual la idea de alma resultaría de la fusión de la idea del principio que produce la vida y la idea del "duplicado" o del fantasma, que puede separarse del cuerpo.

3. Tendencia a considerar todos los cuerpos como vivos e intencionados" (207).

¿Cuál de estos tres sentidos es el que tiene la teoría de Spinoza? En realidad ninguno de ellos expresa el significado del pretendido animismo de Spinoza. Veamos por qué.

En el primer caso, el animismo sólo es aplicable a los seres vivos. Esta doctrina defiende que el alma, principio vital, actúa sobre el cuerpo y rige sus movimientos. Se confunde el principio del pensamiento y el principio de la vida. Esta confusión ya fue criticada por Descartes en las *Respuestas a las Quintas Objeciones*(208), a propósito del significado de la palabra "alma". Allí decía que entender por alma ambos significados es equivoco, por lo que él llamaría "alma" exclusivamente al principio por el cual el hombre piensa. Este significado de animismo es ajeno al llamado animismo de Spinoza, porque para él todas las modificaciones de los infinitos atributos tienen alma, estando comprendidas en la idea que Dios tiene de sí mismo, las ideas de todas las cosas que se derivan de él. Una doctrina que defiende que el alma es el principio del pensamiento y de la vida orgánica no es compatible con la doctrina spinozista que afirma que todos los cuerpos, no solamente los cuerpos vivos, tienen alma.

En el segundo caso, el animismo se refiere a los orígenes de la idea de alma en los pueblos primitivos. Como dice Zac, tal doctrina es absolutamente extraña a la concepción de Spinoza(209).

En el tercer caso se trata de una concepción animista que atribuye almas antropomórficas a todos los seres de la naturaleza; denota un pensamiento infantil y supersticioso. Este significado de animismo no puede asimilarse a Spinoza, porque justamente, es la superstición lo que ataca repetidamente en sus obras.



Tampoco tiene que ver nada con el animismo de Spinoza aquella concepción que afirma la existencia de un "Alma del Mundo" que anima todas las partes del universo. Como señala Zac, es a Giordano Bruno a quien cabe atribuir esta doctrina, pero no a Spinoza(210). Es bien cierto que las tesis de Bruno se acercan a las de Spinoza en muchos puntos -según vimos en la primera parte de este trabajo-, pero no precisamente en éste.

Según Giordano Bruno, todas las cosas que constituyen el mundo están animadas en diversos grados, es decir, el "Alma universal" que constituye las cosas se manifiesta en ellas en diferentes grados. Pero Bruno consideraba el universo como la expresión del Espíritu; El Espíritu es vida, luego todas las cosas están vivas porque cada cosa es el Espíritu bajo un aspecto particular(211). Así, Bruno afirmaba que "todas las cosas están animadas"(212).

Por otra parte, la concepción que tiene Bruno del mundo es finalista, puesto que el "Alma del Mundo" ordena los seres de acuerdo con un fin: la perfección del mundo. (213).

Frente a las doctrinas animistas que hemos señalado, Spinoza defiende un animismo consistente en afirmar que todas las cosas están animadas o unidas a las almas, en el sentido de que alma y cuerpo -por la teoría del paralelismo- son dos expresiones diferentes de una misma realidad, esto es, son modos de dos atributos diferentes -Pensamiento y Extensión- que expresan de dos maneras distintas una misma sustancia. Por esto, como dice Delbos, "lo que se puede llamar animismo en Spinoza proviene de un extremo racionalismo unido al paralelismo, de un racionalismo realista que no se contenta con hacer del pensamiento una forma para explicar las realidades existentes, sino que hace de ella también una realidad que se manifiesta por

modos correlativos a los de sus objetos, en un sentido, incluso idénticos a ellos(214).

El animismo universal de Spinoza defiende pues, que todos los individuos tienen alma, y, en este sentido, no confiere superioridad al alma humana; es en relación al grado de complejidad que tiene el cuerpo humano respecto a lo que el alma humana es superior a todas las almas; por lo demás, está sometida como todas al orden necesario de las esencias(215).

El alma, idea-mente del cuerpo, lo es de cada cuerpo, incluso de los cuerpos simples. Pero dado que los cuerpos simples no tienen, por naturaleza, ninguna diferenciación interna, puesto que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, siendo su actividad la del movimiento rectilíneo uniforme, su alma no pensará casi nada(216). La idea del cuerpo simple será una idea contenida en Dios, por la cual Dios concibe este cuerpo.

El alma de los cuerpos simples, situada en el nivel más bajo, dirigida por el instinto de conservación, tiene una doble aspiración, según indica Matheron; por un lado, el alma se esfuerza, sin saberlo, en pensar cómo es en realidad su ideado, así, incluso en el nivel de las realidades más bajas y toscas la vida del universo se caracteriza por una inmensa aspiración a la luz; por otro lado, el alma tiende a recuperar su lugar en la Idea infinita de Dios, por medio de la concurrencia universal, trata de comunicarse con las otras almas al igual que la idea verdadera que ella contiene se comunica desde el interior con las otras ideas verdaderas: incluso en el nivel más bajo, la vida del universo espiritual se caracteriza por una inmensa aspiración a la comunión(217).

### 3.3.2. El cuerpo es el objeto del alma

Al comienzo de la segunda parte de la Ética, aparecen dos axiomas:

"Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras" (218).

"No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar" (218).

Sobre estos dos axiomas se funda que en el hombre como parte de la Naturaleza se encuentran cuerpos e ideas, que son modos particulares del ser. Y, como modos que son, se explican por ser determinaciones y expresiones de Dios; o sea, los modos se explican por el atributo del que derivan.

El estudio del hombre abarca dos grandes aspectos: uno, el estudio de las modificaciones de la extensión que forman el cuerpo humano, objeto de la idea que es el alma; otro, el estudio del alma como idea, siendo tanto idea del cuerpo como idea de Dios.

Vamos a detenernos en este epígrafe en el estudio de la noción de cuerpo y dejaremos para los demás epígrafes de este capítulo el estudio de la esencia del alma. Al comenzar considerando el cuerpo humano sentaremos las bases para comprender la concepción spinoziana del alma humana, y con ello, penetraremos más en la noción de "modo".

El estudio del cuerpo es de importancia capital, ya que el alma va a ser definida en función del cuerpo.

"El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa" (220).

El cuerpo es el objeto del alma. La noción de cuerpo se nos hace comprensible desde el momento en que se pone en relación con el atributo Extensión. La Extensión se concibe por sí misma, igual que todo atributo divino; y el cuerpo se explicará únicamente por la Extensión.

La importancia que tiene el cuerpo en la filosofía de Spinoza se pone de manifiesto desde que la primera definición que da, en la segunda parte de la *Ética*, es precisamente, la de cuerpo. En ella, Spinoza define el cuerpo en general y no el cuerpo humano en particular.

"Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa" (221).

El cuerpo, dice Spinoza es un modo del atributo Extensión, al "que expresa de cierta y determinada manera". Observa Parkinson: "advirtamos que esta definición consigue dos objetivos. En primer lugar nos ofrece algunos ejemplos de modos de la sustancia o Dios, a saber, los cuerpos, las cosas físicas. En segundo lugar, nos ofrece una teoría acerca de su naturaleza: son modos, y no sustancias o atributos" (222).

Todos los cuerpos, al explicarse por un mismo atributo -la Extensión-, tienen propiedades idénticas que los constituyen. Todos los cuerpos presentan caracteres comunes.

"Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas" (223).

Estas "ciertas cosas" en las que convienen los cuerpos son comunes a todos los elementos de la materia;

luego, están presentes en las partes y en el todo, y no exclusivamente en la totalidad.

La Extensión es atributo de Dios. Todo objeto físico se concibe por ella y es principio de inteligibilidad de las cosas materiales.

Para Spinoza la Extensión es equivalente a la materia, según se deduce del escolio de la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*(224). Por otra parte, Spinoza define la Extensión en función de su tridimensionalidad y no por el "acto de extender".

*"La extensión es aquello que consta de tres dimensiones; pero no entendemos por extensión el acto de extender ni algo distinto de la cantidad" (225).*

De la Extensión se siguen todos los cuerpos, produciendo el Movimiento y el Reposo, que es su modo infinito inmediato. En la Carta 64 a G. H. Schuller, Spinoza dice que la extensión, el movimiento y el reposo son producidos inmediatamente por Dios. Sin embargo, creemos con Matheson(226), que Spinoza no llegó nunca a aclarar la cuestión por completo, según se desprende de sus propias palabras:

*"En cuanto a lo que usted me pide, si del solo concepto de la extensión se puede demostrar a priori la diversidad de las cosas, creo haber demostrado ya con suficiente claridad que eso es imposible, y que, por lo mismo, la materia es mal definida por Descartes por medio de la extensión, y que, por el contrario, debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita. Pero quizá un día, si tengo vida suficiente, trate más claramente de estas cosas, ya que hasta el momento no he tenido la oportunidad de ordenar nada al respecto"(227).*

Lo que sí es claro bajo todo punto de vista es que la Extensión es anterior al Movimiento y al Reposo.

Pero, ¿cómo produce la Extensión todos los cuerpos?

Contestamos con Matheron: "modificada por su modo infinito inmediato, la Extensión se fragmenta en una infinidad de corpora *simplicissima* que constituyen los elementos de base del mundo físico" (22a).

Efectivamente, Spinoza dice:

"Hasta ahora hemos concebido un individuo..... que se compone de los cuerpos más simples" (22a).

Respecto a la teoría de los cuerpos, expuesta por Spinoza en la segunda parte de la *Ética*, desde el escolio de la proposición 13 hasta la proposición 14, nuestro autor distingue entre "los cuerpos más simples" y los "individuos".

Los cuerpos más simples son las unidades más simples porque no se componen de partículas más pequeñas:

"Esto es por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud" (23a).

La individualidad de los cuerpos simples que se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo consiste en "un modo de vibrar que le es propio y cuya fórmula, que caracteriza su singularidad, permanece invariable cualquiera que sea la amplitud de esta vibración..... Se ve que el modelo según el cual debe concebirse la singularidad del cuerpo simple es el péndulo simple.....

Cada cuerpo simple se caracterizará por una cierta vibración isócrona, invariable cualquiera que sea su amplitud y cualquiera que sean las circunstancias, aunque el cuerpo sea transferido de un lugar a otro con una velocidad cualquiera, o esté en estado de reposo o en movimiento"(231).

Como indica Matheron, el cuerpo simple verifica ya, en un sentido, la definición de individualidad, puesto que el número de sus partes es igual a 1. La naturaleza de este elemento expresa simplemente la velocidad del corpúsculo, y se confunde con el principio de inercia(232).

"Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo contra el que chocó, la línea de movimiento de reflexión, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie"(233).

"En cuanto al número de variaciones posibles, son evidentemente muy poco numerosas: crecimiento o disminución, puesto que la masa no interviene en la definición de cuerpo simple; algunas variaciones externas, puesto que el cuerpo simple puede cambiar de dirección si contiene la misma velocidad; pero el margen es muy estrecho, pues los casos de cambio de dirección sin aceleración ni disminución del movimiento son, a pesar de todo, excepcionales. Por el contrario, la ausencia de partes múltiples no permite ni regeneración ni variaciones internas"(234).

Estas partículas más simples se combinan en grupos, adquiriendo cada uno de ellos una cierta estructura. A estos grupos, Spinoza los llama "individuos".

"Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien -si

es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad- de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos"(235).

Un individuo adquiere identidad por su propia estructura, de tal modo que, mientras ésta se mantenga, el individuo será el mismo; si bien, la identidad de la estructura que forma el individuo es compatible con ciertos cambios que no le afectan íntimamente. Igual que ocurriera con los cuerpos simples, que eran concebidos por Spinoza a imagen del péndulo simple, los cuerpos compuestos son concebidos a semejanza del péndulo compuesto, siendo la presión de los otros cuerpos que le rodean lo que garantiza el mantenimiento del enlace interno y la proporción constante de movimiento y de reposo.

Un individuo -compuesto de cuerpos más simples- tiene muchos grados de complejidad. En virtud de dicha complejidad, se pueden distinguir varios géneros de individuos:

1. El individuo del primer género está compuesto solamente de los cuerpos más simples.

"Hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples"(236).

"En el cuerpo complejo de grado 1, compuesto de *corpora simplicissima*, la <<naturaleza>> de los elementos se define por su velocidad relativa: es en esto, y sólo en



esto, en lo que se distinguen unos de otros..... El margen de variabilidad, aun siendo más grande que el de los *corpus simplicissimum*, es todavía bastante estrecho"(237).

Este individuo puede aumentar o disminuir:

"Si las partes compuestas de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y de movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno de su forma"(238).

También puede perder una de sus partes, si ésta es reemplazada por otra parte de la misma naturaleza:

"Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma"(239).

Señala Matheron que, en este caso, el que una parte ocupe el lugar de otra perdida, "no será verdaderamente otra parte, puesto que la velocidad del cuerpo simple se confunde con su esencia individual; ésta será la misma, de alguna manera resucitada"(240).

El número de variaciones externas que pueden tener, es aceptable. En su desplazamiento, el individuo puede cambiar de dirección y de velocidad, puesto que esto no afecta a su esencia; la rapidez y la lentitud, sin embargo, en la medida en que pueden modificar las velocidades relativas de las partes, no deben exceder ciertos límites(241).

2. El individuo de segundo género es el resultado de la combinación de un individuo del primer género con otros, y, por tanto, es un individuo más complejo que aquél primero.

"Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, puesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio" (242).

"En el cuerpo complejo de grado 2, compuesto de cuerpos complejos de grado 1, la <<naturaleza>> de los elementos no se confunde ya con su esencia individual" (243).

Por lo que se refiere al margen de variabilidad, necesariamente es más amplio: un cuerpo compuesto puede ser reemplazado por otro, cuya proporción interna de movimiento y de reposo es distinta. También el individuo soporta un mayor número de variaciones internas: sus partes, puesto que son de grado 1, pueden cambiar, no solamente de dirección sino también de velocidad. En consecuencia, el número de variaciones externas posibles, también es mayor (244).

3. El individuo del tercer género sería un individuo más complejo, compuesto de individuos del segundo género. Adentrándonos en un mayor grado de complejidad, concebiremos un gran número de individuos de infinitas maneras, sin que varíe el Individuo supremo, cuyo grado de complejidad es infinito.

"Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos

que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total" (245).

Las partes del Individuo total son todos los cuerpos sin excepción, cualquiera que sea su grado de complejidad. Su naturaleza consiste en tener cuerpos, es decir, combinaciones de movimiento y de reposo en el atributo Extensión.

"Todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, ..... sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones" (246).

En suma, "este Individuo total, no teniendo contexto, no crece ni decrece, no se regenera, y no puede sufrir ninguna variación externa; por el contrario, está sujeto a una infinidad de variaciones internas. Y todas estas variaciones se deducen de su sola naturaleza, puesto que nada actúa sobre él desde fuera; es activo, sin ningún rastro de pasividad" (247).

De acuerdo con la definición de individuo que nos da Spinoza (248), la unión de partículas simples compone "un solo cuerpo". Dicho de otro modo, lo que llamamos "un cuerpo" no es más que un número de partículas elementales que adopta una determinada estructura. Mientras dicha estructura se conserve, el cuerpo existirá; y por el contrario, cuando la estructura se descomponga, el cuerpo

dejará de existir como tal cuerpo, si bien las partículas elementales que lo componen seguirán existiendo y darán lugar a combinaciones diferentes.

¿Nos está insinuando Spinoza una teoría atomista?

Nada más alejado de la verdad. No debemos dejarnos llevar por el aparente parecido entre la doctrina de Demócrito y las tesis de Spinoza. Nuestro autor no está defendiendo ninguna forma de atomismo, porque nunca ha dicho que las partículas simples que se combinan para formar los cuerpos sean indivisibles y sustanciales. Muy al contrario, en el Lema I de la proposición 13(249), señala que los cuerpos más simples se distinguen en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y lentitud, pero nunca en razón de la sustancia. Para Spinoza sólo existe una única sustancia, y, por tanto, la doctrina atomista, que defiende una pluralidad de sustancias, está totalmente desterrada por él.

De la concepción de la sustancia como única, se deriva que los cuerpos no pueden ser sustancias, sólo pueden ser modos. Frente al atomismo que aborda el estudio del universo físico considerando que existen muchas sustancias indivisibles, Spinoza propone un estudio del mundo material considerando que las cosas físicas son modos de una única sustancia. Spinoza mantiene, en relación a los individuos, que son realidades compuestas de partículas materiales, y lo que las diferencia es su movimiento o su estado de reposo.

En la investigación acerca del cuerpo hemos de desarrollar primeramente, cuáles son los principios generales que rigen los cuerpos. Estos principios vienen dados por Spinoza en forma de axiomas y son absolutamente simples y evidentes.

"Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo"(250).

"Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente"(251).

Los enunciados de estos dos axiomas nos dicen que un cuerpo se define cinéticamente por las relaciones de movimiento y de reposo, de lentitud y de velocidad. Completa esta definición cinética de cuerpo, el Lema I:

"Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia"(252).

Para definir un cuerpo, nada se puede decir acerca de su forma o de sus funciones ni tampoco acerca de su sustancia, puesto que al existir los cuerpos en el plano modal, la sustancia no les pertenece propiamente; los cuerpos sólo se relacionan con la sustancia en cuanto que son su "expresión".

"La proposición cinética nos dice que un cuerpo se define mediante relaciones de movimiento y de reposo, que se define por una forma o por funciones. La forma global, la forma específica, las funciones orgánicas, dependerán de las relaciones de velocidad y de lentitud. Incluso el desarrollo de una forma, el curso del desarrollo de una forma depende de estas relaciones, y no a la inversa. Lo que importa es concebir la vida, cada individualidad vital, no como una forma o un desarrollo de la forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas"(253).

Las modificaciones particulares de los cuerpos no se pueden poner en relación inmediata con las propiedades comunes del atributo infinito Extensión, ya que el cuerpo

es un modo finito de la Extensión. Por el contrario, las modificaciones particulares de los cuerpos se explican por las relaciones necesarias que los enlazan unos a otros dentro del mismo atributo. Así, tomado en sí mismo, todo cuerpo es incapaz de modificar su estado actual de movimiento o de reposo. Para que un cuerpo cambie de estado, es necesario, que otro cuerpo lo determine necesariamente.

"Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito" (254).

Los cuerpos, modos de un mismo atributo, no se distinguen entre sí mas que por las relaciones necesarias de sus movimientos. Pero aun cuando se dé una continua variación de movimientos, los vínculos que hay entre ellos permanecen inalterables, puesto que siempre serán modos respecto de los atributos y de la sustancia.

"En efecto, los cuerpos no se distinguen en razón de la substancia, sino que aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos. Ahora bien, esta unión se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos; por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la substancia como respecto del modo" (255).

Como decíamos al iniciar este epígrafe, Spinoza no define el cuerpo humano en particular, sino el cuerpo en general. Por tanto, las afirmaciones que hasta este momento hemos hecho acerca de los cuerpos -de cualquier tipo que sean- hay que aplicarlas necesariamente al cuerpo del hombre, pues no olvidemos que el hombre es una parte de la

Naturaleza. Así pues, el cuerpo humano se presenta en el spinozismo como un compuesto de individuos de diversa naturaleza, cada uno de los cuales es, a su vez, compuesto. Los cuerpos de que se compone el cuerpo humano se distinguen entre sí, exclusivamente, por el movimiento y el reposo.

La naturaleza de todos los cuerpos es la misma, tan sólo varía el grado de complejidad de los mismos. De esta manera, podemos afirmar, que el cuerpo humano es el más completo y perfecto que existe, por lo que es superior respecto al cuerpo de los otros seres.

Es la complejidad la característica que diferencia "el cuerpo del hombre" del cuerpo de cualquier otro ser. En los Postulados de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza establece la diversidad de composición del cuerpo humano. "La teoría del Cuerpo humano es una especificación de la teoría general de los cuerpos compuestos, comprende únicamente Postulados, es decir, constataciones empíricas que atestiguan a posteriori que el Cuerpo humano es un Individuo muy complejo" (256).

En el primer Postulado, se indica cuál es la esencia del cuerpo humano:

"I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto" (257).

En los cinco Postulados siguientes, se señala la composición y el modo de ser afectado el cuerpo humano:

"II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos,; otros, blandos, y otros, en fin, duros.

III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.

V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que le impulsa.

VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras"(228).

La expresión *Corpus humanum* que utiliza Spinoza en estos textos, no es habitual en la *Ética*, puesto que lo frecuente es encontrar sólo la palabra *Corpus*, con mayúscula. El hecho de que en los Postulados especifique *humanum*, es para señalarnos que está hablando del cuerpo humano en cuanto tal. Y ello, porque quiere tratar el tema de las afecciones del cuerpo. Efectivamente, cuanto más complejo sea un cuerpo más capacidad tendrá de ser afectado y de conocer por medio de la imaginación, porque tendrá más en común con otros cuerpos. Y, por tanto, también serán mayores sus posibilidades de componerse con otros cuerpos. Sólo es posible la conveniencia entre los cuerpos si poseen algo en común, así pues, "el tener algo en común" condiciona la capacidad de ser afectado. En los cuerpos simples, lo que tienen en común es básico y, por tanto, las posibilidades que tienen de afectar a otros cuerpos o ser afectados por ellos es escasa, ya que su conveniencia es mínima. En los cuerpos complejos aumentan las posibilidades de convenir con otros cuerpos, puesto que sus partes son más numerosas.



El cuerpo humano, al ser muy complejo, tiene muchas posibilidades de verse afectado, ya que son las partes y no la totalidad del cuerpo lo que es afectado. Resulta, en consecuencia, que es la "complejidad", lo que determina la capacidad del cuerpo de ser afectado.

Se deriva de lo dicho, que no se puede hablar del cuerpo humano en general, sino de cada cuerpo humano en particular, es decir, dado que la composición de cada cuerpo difiere de la de los demás, la capacidad de ser afectado de cada cuerpo humano es diferente en cada cuerpo:

"Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto" (259).

Spinoza toma postura frente a la tradición filosófica que defendía: el hombre es su alma y el alma es la causa de los afectos del cuerpo. La teoría del cuerpo en Spinoza se distancia de la de Aristóteles y Descartes. El cuerpo tiene autonomía absoluta respecto al alma, tiene una esencia propia y actúa sin depender de ella. Desde este momento, los afectos habrán de ser comprendidos a través de la extensión, es decir, a través de la materialidad. Pero no por ser autónomo, el cuerpo es sustancia; el cuerpo es un modo de la Extensión. Tampoco cabe reducir su acción a la actividad de una máquina, pues no olvidemos, que a todo cuerpo va unida una idea, que a su vez, es modo del atributo Pensamiento.

El cuerpo en el spinozismo adquiere una gran superioridad respecto a la valoración tradicional. La admiración que siente Spinoza ante los poderes del cuerpo, se enmarca, como señala Rodríguez Camarero, en el momento histórico de su formulación, con avances en los estudios de

Anatomía, Fisiología y Medicina; y con el descubrimiento que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII, de la complejidad de la estructura del cuerpo y diversidad de sus funciones (260).

El cuerpo que nos presenta Spinoza es un cuerpo totalmente desconocido para sus predecesores. Nunca anteriormente el cuerpo había sido considerado como algo puramente material, supeditado a sus propias leyes, que no son otras, que las leyes de la Naturaleza. Este cuerpo, que Spinoza concibe, nadie lo ha conocido antes tan profundamente como para poder explicar sus funciones.

"Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones..... Ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de la naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia -que les trae sin cuidado- acerca de la verdadera causa de esa acción" (261).

Lo que Spinoza está diciendo aquí es, que excluir la posibilidad de una explicación física del comportamiento

to, no es legítimo apriorísticamente. Tal exclusión sólo se fundamenta en la ignorancia. La óptica en la que se sitúa Spinoza es la siguiente: las pautas de conducta más bajas y las más elaboradas sólo se diferencian en cuanto al grado de complejidad, o sea, todas las actividades animinas se pueden explicar en términos físicos, sin hacer referencia a otras facultades como la voluntad.

La crítica que ejerce Spinoza en este escolio va dirigida a los filósofos en general y a Aristóteles y Descartes, en particular. Nadie había señalado hasta el momento en qué aspecto el alma era fundamental para que el cuerpo funcionara.

Para Aristóteles, el alma era el acto o la forma del cuerpo. Consideró tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectual, que atribuyó respectivamente a las plantas, a los brutos y a los hombres. Spinoza invierte esta concepción, y afirma que el cuerpo es el que determina la potencia y contenido del alma; por ello considera que la doctrina de los peripatéticos, por lo que respecta a las tres almas, no es más que una ficción<sup>(222)</sup>.

Descartes había tratado de explicar el papel del alma a lo largo de las *Meditaciones* y en el *Tratado de las Pasiones*, pero el resultado conseguido había sido desastroso<sup>(223)</sup>. No obstante, Spinoza reconoce el mérito de Descartes al haber intentado explicar las pasiones desde un punto de vista físico, si bien siempre acababa refiriéndose al alma como pensamiento puro, sin objeto. "Descartes había sido, pues, el primero en anunciarlo, pero Spinoza tiene conciencia de ser el primero en analizar el cuerpo en los límites estrictos e infinitos de su materialidad" <sup>(224)</sup>.

Descartes, al igual que los materialistas de su época, concibió el mundo extenso como una estructura mate-

rial muy sencilla, regida por leyes mecánicas y principios geométricos, también muy sencillos. Esta teoría se sustentaba en la hipótesis de que sólo son comprensibles los sistemas físicos que son sistemas mecánicos más o menos sencillos. Así, "el paradigma de un sistema físico era un aparato de relojería; sólo aquella parte de la conducta que podía describirse y explicarse mediante el uso de conceptos, asimismo, aplicables a los relojes podía considerarse como explicable en términos científicos; y en la medida en que la conducta humana no podía equipararse a un comportamiento de relojería, no podía buscársele una explicación que fuera clara e inteligible" (285).

La física cartesiana nos enseña que el cuerpo es distinto al alma; el cuerpo es una sustancia constituida por aquello que puede ser objeto de una idea clara y distinta: la extensión. Decir que la esencia de la materia es la extensión es afirmar que es una e infinita. El cuerpo es, en consecuencia, una porción limitada de extensión que posee figura y posición en el espacio. La única acción que modifica el estado de los cuerpos es el choque y lo hace de un modo instantáneo. Siendo el choque la única causa de cambio de estado de los cuerpos, la estructura de la física cartesiana era mecánica. La física consistirá entonces en la reducción de los cuerpos a una mera combinación de cuerpos -con una determinada figura- en movimiento, siendo esta estructura parecida a la de los artificios mecánicos inventados por el hombre. Así, el universo era considerado como un sistema único, en el que, si una parte de la extensión -el cuerpo-, estaba en movimiento, transmitía de una parte a otra ese movimiento en virtud de relaciones fijas y constantes. Las leyes del choque explicaban cómo se reparte la cantidad de movimiento -que es la misma antes y después del choque, es decir, constante- entre los cuerpos que chocan y de qué manera varían su dirección. Pero en ningún caso se podían prever todos los choques que sufría un cuerpo en un momento dado ni prever su dirección y veloci-

dad futuras. Así, según Descartes, todo se produce por choque, pero no se puede determinar la velocidad y dirección de los cuerpos en cada instante. La concepción cartesiana de la materia suscitaba la necesidad de los torbellinos para explicar el movimiento de los cuerpos: un cuerpo desaloja el lugar que ocupa para tomar otro, al ser empujado por otro cuerpo; éste ocupa el lugar vacío dejado por un tercero, y así, sucesivamente, hasta llegar al último, que deberá ocupar el lugar dejado por el primero, en el mismo instante.

La física que expone Spinoza de una manera rápida en la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, que contempla la teoría de los cuerpos más simples, la teoría de los cuerpos compuestos o Individuos y la teoría del Cuerpo humano, difiere considerablemente de la física cartesiana. Hay entre ambas "diferencia de técnica, puesto que Spinoza sustituye el modelo mecánico del torbellino por el del péndulo. Y diferencia de espíritu, puesto que extendiendo sin límite el campo de las ideas claras y distintas, y, eliminando de hecho, la unión sustancial de alma y cuerpo, él da cuenta de la estructura del cuerpo humano sólo por el mecanicismo, que Descartes reservaba a la explicación de todos los demás cuerpos"(288).

Creemos que en el escolio de la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética*, está contenido el origen de la reforma de la física cartesiana. En un principio, Spinoza aceptaba la mecánica cartesiana, a excepción de la regla VI(287). Más tarde, a propósito de las observaciones realizadas en torno al planeta Saturno, Spinoza declara que las deducciones que hizo Descartes en el campo de la física, relativas a Saturno, no estaban muy de acuerdo con los principios que establecía(288). Por fin, Spinoza rechaza totalmente la física cartesiana, considerándola inútil o absurda.

"Por otra parte, a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir, absurdos" (289).

Spinoza está de acuerdo con la asimilación de los cuerpos a estructuras mecánicas:

"Cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas" (270).

Pero, en realidad, Spinoza no está admitiendo una doctrina mecanicista que reduzca las cosas naturales a las artificiales, al estilo cartesiano; y ello, porque situándonos en el contexto de unidad cuerpo-alma -que es en el que se sitúa Spinoza-, el cuerpo se concibe como objeto del alma que, a su vez, es una idea. De aquí, que el modo de la extensión y la idea de este modo no sean más que una misma cosa, pero expresada de dos maneras distintas. Por otra parte, el alma no es privilegio del hombre, pues en la idea que Dios tiene de sí mismo está contenida una idea de todas las cosas que se derivan de sus atributos. Extensión y Pensamiento son dos esencias autónomas e infinitas, pero en su existencia están necesariamente adheridas.

El mecanicismo de Spinoza es distinto del mecanicismo de Descartes.

Descartes consideró que "la organización del cuerpo forma un todo y una unidad que sirve al alma de intermedia-

rio para unirse con él. Pero esta organización, en cuanto tal, no admite ninguna expresión ideal específica, por lo que permanece fiel a las exigencias del mecanicismo que va de las partes al todo, sin dar al todo un valor propio de unificación" (271).

Es, a través de la concepción del Individuo, como Spinoza supera el mecanicismo cartesiano. Spinoza considera la existencia de cuerpos muy simples y de individuos -es decir, cuerpos compuestos de una determinada manera-. Los cuerpos simples que componen el individuo se comunican el movimiento según unas relaciones determinadas y entre ellos se da una cohesión que los constituye como un sólo cuerpo y los convierte en individuo. Este individuo conserva su naturaleza a pesar de que sus partes puedan estar en movimiento o en reposo, que su movimiento tenga una dirección u otra, siempre que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las otras partes como en el principio. Spinoza admite estructuras muy complejas en los cuerpos que comportan actividades muy elevadas, como por ejemplo, la conducta humana. Con la noción de individualidad, Spinoza puede establecer que el cuerpo humano es un individuo compuesto de otros cuerpos más simples de naturaleza diversa.

"Esta concepción spinozista de la individualidad, cuando se examina de cerca, parece rebasar el mecanicismo, o al menos el mecanicismo bruto. Ciertamente, Spinoza parece pasar lista a las causas mecánicas para explicar el acercamiento de los cuerpos que constituye la individualidad y para definir las condiciones de conservación de esta individualidad. Pero trata la unión de la que resulta el individuo como algo más superior que un efecto accidental; le atribuye una naturaleza propia; utiliza muchas veces el término <<forma>> para caracterizarla, sabiendo que este término, heredado de la escolástica, designa lo que hay de más real" (272).

Para poder universalizar la explicación mecanicista y aplicarla a todos los cuerpos, incluido el Cuerpo humano, es necesario que Spinoza modifique la teoría cartesiana. Descartes consideraba la "forma" lo propio del ser humano, en tanto que él era informado por el alma, y daba privilegio al cuerpo humano sobre los demás cuerpos al reservarle la "forma individual" (subsistente siempre). Spinoza considera que la forma debe ser el fundamento de individualidad de todos los cuerpos y no sólo del cuerpo humano(273).

Utilizando el modelo del péndulo, puede Spinoza concebir el Universo como un gran péndulo compuesto que impone sus reglas a los péndulos simples, de tal modo que la regularidad eterna no puede ser interrumpida por ningún otro cuerpo(274). Así, "todo es rigurosamente mecánico: no hay nada en los cuerpos, humanos o no, que no sea determinado totalmente por la cadena infinita de las causas finitas (a saber, los cuerpos); la presión de los ambientes explica la constitución de los individuos; las proporciones constantes de movimiento y de reposo entre las partes resultan necesariamente del juego natural de impulsos contrarios, forzados a acoplarse entre ellos por la presión exterior, como lo son las partes del péndulo compuesto por el tronco rígido que los une. No hay, pues, nada en el Cuerpo humano, que no sea justificable por las ideas claras y distintas, y el mecanicismo, liberado de los límites en que Descartes lo encerró, pone fin al escándalo de la unión sustancial"(275).

¿Podemos decir entonces que la teoría spinoziana de los cuerpos es mecanicista y que el dinamismo no tiene en ella ningún lugar?

Creemos que la contestación a esta pregunta nos la da perfectamente Deibos: "El mecanicismo no se refiere en Spinoza más que a la causalidad externa: es la ley de los modos que se condicionan unos a otros. La causalidad inter-



na, que parte de Dios para descender gradualmente hasta las esencias de los modos finitos, hace del mecanicismo una explicación subordinada. De esta manera, el spinozismo admite lo que otras doctrinas expresaron o justificaron más completamente; hay armonía entre el mecanicismo y la realidad interna o esencial, y un acuerdo según el cual la realidad eterna o esencial domina el mecanicismo"(275).

En conclusión, la teoría del cuerpo en Spinoza es mecanicista, ya que sólo atiende a las leyes internas de la materia, rechazando la forma y el fin. Pero al mismo tiempo es dinamista porque concibe la materia dotada de movimiento propio y de acción.

Frente a Aristóteles y Descartes, Spinoza afirma que el alma es la idea del cuerpo. El cuerpo existente tiene una esencia independiente del alma. Esto no significa que el cuerpo pueda reducirse a una máquina por estar privado de toda fuerza. Al contrario, para Spinoza el cuerpo es movimiento, es activo, y a él siempre va unida la idea de ese cuerpo. El cuerpo es fuerza activa, y por eso, Spinoza afirma en el escolio de la proposición 2 de la tercera parte de la *Ética*: "Nadie ha determinado lo que puede un cuerpo"(277). Al creer los hombres que es el alma la que determina al cuerpo, éste queda reducido a una masa inerte, que se mueve o está en reposo, por decisión del alma. Pero al pensar así, los hombres se equivocan, porque no conocen la estructura del cuerpo.

Spinoza afirma la total autonomía del cuerpo respecto al alma. "La consecuencia inmediata de esta doctrina -así como la doctrina spinoziana del pananimismo- es que se rompe con las supuestas diferencias entre cuerpo inerte y cuerpo vivo (Escolástica), y entre el animal y el hombre (Descartes), estableciéndose una especie de *principio de continuidad de los cuerpos*"(278).

Las tesis spinozistas referentes al cuerpo quedan demostradas en una serie de ejemplos que, a modo de imágenes, tratan de que el hombre se libere de los prejuicios fuertemente arraigados en ellos, producto del conocimiento imaginativo.

Los ejemplos que da Spinoza para demostrar la autonomía y poder del cuerpo, los vamos a clasificar en tres grupos, siguiendo la agrupación que hace Allendesalazar (279).

1. El primer grupo expone, que el hombre ignora cuáles son los poderes del cuerpo. Esta argumentación se apoya en ciertas acciones de los sonámbulos y de los animales, que nos asombran, por ser superiores a otras actividades del alma.

"Por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma" (280).

Cuando Spinoza habla de los sonámbulos, que no tienen conciencia de los movimientos de su cuerpo, intenta demostrar que la conducta humana se puede explicar sin recurrir a la voluntad del alma, y no por ello debe concebirse como una máquina. Es frente a Descartes, frente a quien Spinoza se quiere situar. Efectivamente, si bien Descartes había tratado de explicar el funcionamiento del cuerpo, independientemente del alma, a lo largo de la *Meditación VI*, al final, resuelve que es imposible la autonomía del cuerpo y lo reduce a una máquina, comparándolo con un reloj.

Respecto a las acciones humanas y actos animales, Spinoza afirma, que hay una gran diferencia entre unas y otros, pero esta diferencia sólo estriba en la mayor perfección y complejidad del cuerpo humano sobre el de los animales. Por tanto, las acciones que es capaz de realizar el hombre y el animal responden al poder del cuerpo, siendo de mayor magnitud la conducta, cuanto más compleja sea la estructura del cuerpo en cuestión.

"Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no estuviera determinado y orientado por el alma, no sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza, y han experimentado que se producen muchas cosas en virtud de las solas leyes de la naturaleza, cuya producción nunca hubieran creído posible sin la dirección del alma" (231).

2. El segundo grupo de ejemplos muestra la confusión existente entre la decisión de la conciencia y el deseo, así como el desconocimiento de las causas que lo producen.

Entre los apetitos del cuerpo y las afecciones del alma no hay diferencia según Spinoza, pues ambos han de ser comprendidos a partir de las diversas disposiciones del cuerpo.

El niño, el adolescente, el ebrio, el loco, la charlatana, son ejemplos aducidos por Spinoza para explicar, que muchos hombres creen actuar libremente, al ser conscientes de sus acciones.

"Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo, el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia" (282).

La consideración peyorativa que hace Spinoza de estas clases de hombres se fundamenta en que sus vidas se basan en la imaginación y están regidas por causas azarosas; se trata de vidas pasivas, que actúan mecánicamente, sin tener realmente consciencia de sí mismas y de lo que les rodea. Los cuerpos de estos individuos, al estar regidos por la imaginación, son poco aptos para relacionarse con otros cuerpos.

3. El tercer grupo de ejemplos se refiere a los sueños. Spinoza demuestra que el cuerpo despierto actúa del mismo modo que el cuerpo dormido.

"Pues hay otra cosa que quisiera notar particularmente aquí, a saber: que nosotros no podemos, por decisión del alma, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra si no nos acordamos de ella. Y no cae bajo la potestad del

alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Por eso se cree que bajo la potestad del alma sólo está el hecho de que podamos, en virtud de la sola decisión del alma, callar o hablar de la cosa que recordamos. Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos, o si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión del alma en cuya virtud, estando despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas cosas que, despiertos, no osamos hacer. Y, siendo ello así, me gustaría mucho saber si hay en el alma dos clases de decisiones, unas fantásticas y otras libres" (223).

Se desprende de lo dicho, que la memoria del cuerpo dormido, tiene la misma fuerza que la del cuerpo despierto; encadena con la misma necesidad las imágenes que el cuerpo despierto; expresa mejor los deseos del hombre que el cuerpo despierto.

Queda absolutamente demostrado, a través de los ejemplos citados, que el cuerpo, posee una esencia independiente del alma, y que existe y actúa sin ella. Por ello, el cuerpo no se puede concebir como una realidad subordinada al alma y de la que depende. El cuerpo no es "expresión" del alma sino "expresión" de Dios bajo el atributo de la Extensión, del mismo modo que el alma también es "expresión" de Dios bajo el atributo Pensamiento.

### 3.3.3. La idea que es el alma humana no es simple

El objeto de la idea que es el alma humana es el cuerpo y no otra cosa (224). De aquí se sigue que alma y cuerpo forman el hombre considerado como parte de la

Naturaleza y que el alma humana está unida al cuerpo humano(285).

Alma y cuerpo son una y la misma cosa bajo dos atributos diferentes. Lo que se produce en el cuerpo al ser afectado por otros cuerpos deberá necesariamente producirse en el alma como idea de esa afección y ser conocido por ella:

"Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma"(286).

El alma humana sólo puede percibir a través de las afecciones del cuerpo que es su objeto, lo que significa que la fuente del conocimiento humano es el cuerpo:

"El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo"(287).

Spinoza da al cuerpo un papel de "mediador" o "intermediario" entre el alma y los cuerpos externos que conforman el mundo físico. La idea del cuerpo humano, es decir, el alma humana, no es afectada por la idea de la existencia del cuerpo exterior si, previamente, el cuerpo humano no es afectado por ningún cuerpo exterior(288).

Pero también el cuerpo humano es "mediador" entre el alma y el conocimiento que el alma tiene de su cuerpo:

"El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe,

sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo" (288).

El conocimiento que el alma humana tiene de su cuerpo no presenta ningún privilegio respecto del conocimiento que tiene de los demás cuerpos. En ambos casos, el alma conoce por medio de las afecciones de su propio cuerpo. El conocimiento del alma está mediatizado por las afecciones variables e individuales de su cuerpo. La idea que tiene el alma corresponde a la afección, pero no es causada por ella. Por tanto, el alma no percibe directamente los cuerpos externos sino las afecciones de su propio cuerpo causadas por cuerpos externos.

El conocimiento imaginativo del alma está ligado a la temporalidad:

"Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo" (290) .

Situado el cuerpo humano en el universo sin gozar de ningún privilegio respecto a los demás cuerpos existentes, está sometido a constantes relaciones con los cuerpos que le rodean. Siendo el propio cuerpo humano un sistema definido de relaciones, los choques entre los cuerpos producen una gran variedad de afecciones en el cuerpo humano y modifican la proporción de éstas en él. La variabilidad de las afecciones las percibe el alma como algo que dura más o menos en el tiempo. Pues bien, a través de la percepción de la duración de las afecciones del cuerpo, el alma se percata de la duración de su propio cuerpo y de los cuerpos que le afectan.

También el conocimiento imaginativo da cuenta al alma de la existencia de su cuerpo. El alma sólo tiene afecciones de su cuerpo mientras éste dura:

"El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo" (291).

La existencia del cuerpo es primordial para el alma. Primero, porque lo que constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto. Segundo, porque el cuerpo es mediador entre la idea y su objeto exterior. El esfuerzo principal del alma estará dirigido a afirmar la existencia del cuerpo y a erradicar cualquier idea que niegue su existencia, ya que tal negación es contraria al alma:

"Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria" (292).

La existencia del cuerpo por sí mismo es primordial ya que posee una esencia sin relación al alma y es autónomo en su actividad. Pero a todo cuerpo va unida la idea de ese cuerpo -el alma-, de tal modo que todo lo que ocurre en el cuerpo corresponde necesariamente a una percepción en el alma. Todas las afecciones del cuerpo humano deben ser percibidas por el alma. Así:

"El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo" (293) .

El cuerpo humano es susceptible de ser afectado de muchas maneras por los cuerpos exteriores y a su vez está preparado para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores. Cuanto más complejas y variadas sean las afec-



ciones que el cuerpo humano pueda sufrir al relacionarse con otros cuerpos, más diversas y complejas serán las percepciones que producen en el alma.

La proposición 14 de la segunda parte de la *Ética* que acabamos de citar pone de manifiesto que el cuerpo es independiente del alma y que tiene una individualidad propia. Es más, la autonomía del cuerpo queda resaltada desde el momento que Spinoza afirma que cada cuerpo tiene diversa capacidad de ser afectado por un cuerpo exterior, de tal manera que hombres diversos pueden ser afectados de diversas maneras al mismo tiempo por el mismo objeto, y un mismo hombre puede, en momentos diferentes, ser afectado de distintas maneras por el mismo objeto(294).

La consecuencia inmediata de la individualidad e independencia del cuerpo respecto al alma es que la realidad y perfección del alma dependen directamente de la realidad y perfección del cuerpo. De aquí se derivan dos cosas:

1. Las ideas difieren entre sí en la medida en que difieren sus objetos:

"Tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano" (295).

2. Cuanto más capaz es un cuerpo de ser afectado, más es capaz el alma de percibir:

"Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue" (29a).

La importancia que adquiere el cuerpo en este contexto ha llevado a los investigadores a preguntarse si la trascendencia que adquiere el cuerpo representa que el alma, en última instancia, se reduce a ser un modo de la extensión. Para Hamelin, ésta será la postura que, en cierto modo, adoptará Spinoza (297).

Cremos que interpretar como lo hace Hamelin la relación cuerpo-alma y el conocimiento del alma, es erróneo. Recordemos que para Spinoza la dependencia directa del alma al cuerpo y el papel destacado del cuerpo sólo se da en el marco del conocimiento imaginativo donde impera la categoría de temporalidad. Pero el alma disfruta de la misma autonomía que el cuerpo cuando conoce a través de la razón y la intuición, ya que este conocimiento se da *sub specie aeternitatis*. Hamelin sólo tiene en cuenta la actualidad del alma en relación al tiempo y al lugar, pero olvida que el alma, como idea de un cuerpo existente en acto, está contenida en Dios y se sigue de la necesidad de la naturaleza divina.

En cuanto que el alma es la idea de un cuerpo regido por la duración está sometida a las modificaciones producidas por los cuerpos exteriores. El alma conoce

entonces imaginativamente a través de las modificaciones de su cuerpo, y, en consecuencia, conoce la naturaleza del cuerpo humano del que es idea y la naturaleza de los cuerpos exteriores. En cuanto que el alma es idea que expresa la esencia de un cuerpo bajo la especie de eternidad, se libera de la causalidad exterior y se manifiesta como expresión de la vida eterna de Dios.

El cuerpo humano es un compuesto de elementos que, a su vez, están formados de cuerpos simples. El cuerpo humano es considerado un individuo que contiene otros individuos simples y mantendrá su naturaleza si se conserva en él la misma cantidad y proporción de movimiento y de reposo. Cada uno de los elementos individuales que componen el cuerpo humano pueden ser afectados de muy diversas maneras por los cuerpos exteriores. De todo lo que sucede en el cuerpo tiene necesariamente una percepción el alma. Cuanto más complejas y diferentes sean las afecciones que el cuerpo humano experimente al relacionarse con los cuerpos exteriores, más complejas y diferentes serán también las percepciones que se producen en el alma.

De aquí se deriva que la idea que constituye el alma humana no es simple sino compuesta de ideas tan numerosas como lo son los cuerpos simples que se componen para formar el cuerpo humano. Según la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética*:

"La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas" (22a).

El alma humana no es una idea simple sino un "sistema de ideas" (22a). La mente humana es la idea del cuerpo existente en acto. Por la teoría del paralelismo, la idea del cuerpo debe reflejar la naturaleza del cuerpo. La conclusión es evidente: si el cuerpo es un individuo com-

puesto de otros individuos, la idea que constituye el alma es también compuesta, en este caso, de ideas. La demostración de la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética* deduce:

"La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo, el cual se compone de muchísimos individuos compuestos. Ahora bien: hay necesariamente una idea en Dios de cada individuo componente de un cuerpo. Luego la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes" (300).

El texto que acabamos de citar se fundamenta en la afirmación: el alma humana está compuesta de ideas que son partes de la idea que ella es en Dios. La conclusión a la que se llega no es otra que el establecimiento de la constitución del alma humana en cuanto ser formal.

Los pasos que sigue dicha demostración son: 1. El alma humana es la idea de un cuerpo compuesto de un gran número de individuos compuestos. 2. La idea de cada uno de los individuos compuestos se da necesariamente en Dios. 3. La idea del cuerpo humano está compuesta de numerosísimas ideas de sus partes componentes, ya, que según la teoría del paralelismo, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Que el alma humana es un agregado de ideas, es una teoría que cabe confrontarla con otras concepciones que históricamente están próximas a Spinoza; nos referimos a la concepción cartesiana del alma y al asociacionismo de los empiristas.

Para Descartes el alma humana, el *cogito*, era una realidad sustancial, particular, inmortal, simple e indivisible, siendo las ideas los modos del pensamiento. El alma

estaba unida a un cuerpo compuesto de elementos materiales, divisible y finito. La unión entre alma y cuerpo era, pues, entre dos sustancias: una, simple e indivisible -el alma-; otra, compuesta y divisible -el cuerpo-. "Descartes había concebido la realidad como dividida en los dos compartimentos, causalmente independientes, del Pensamiento y la Extensión. Dentro del mundo del pensamiento, concebía el alma humana como <<una sustancia pensante creada>> (*substantia cogitans creata*); un alma individual es una <<cosa pensante>> (*ens cogitans*). Esa parte de mi alma que es mi entendimiento, a diferencia de mi cuerpo -que es sólo una parte perecedera del sistema único de la Extensión-, es esencialmente independiente de todos los cambios del universo; es inmortal; y cambien del modo que sea mis deseos y sentimientos según los cambios de los estados de mi cuerpo, mi entendimiento activo permanece inafectado por cualquier cambio del mundo de las cosas extensas en el espacio" (301).

Como se ve, la teoría cartesiana está muy lejos de la de Spinoza para quien el alma -idea del cuerpo- es modo del atributo Pensamiento que está en correlación con el cuerpo -modo del atributo Extensión-, siendo ambos compuestos de agregados individuales. Para Descartes el alma humana era una sustancia, para Spinoza el alma humana es una idea que se compone de muchas ideas. "Un alma individual humana se halla constituida por aquel conjunto de ideas cuyos objetos o *ideata* son estados de un cuerpo humano individual; el cuerpo humano individual, en cuanto modo finito de la extensión, está siendo afectado constantemente por otros cuerpos externos a él, y estos afectos se reflejan necesariamente en las ideas del cuerpo que constituyen el alma. Lejos de ser una sustancia con una actividad continuada normalmente independiente del cuerpo, mi alma es la expresión como idea de los sucesivos estados de mi cuerpo: hay necesariamente la misma conexión de causas en el alma y en el cuerpo, puesto que mi alma es la idea de mi cuerpo" (302).

Más cercana parece la postura de Spinoza a la de los empiristas. Sin embargo, uno y otros afirman cosas bien distintas. Para los empiristas el "yo" era una asociación de ideas. Hume afirmaba que el "yo" es una asociación de impresiones e ideas, por tanto, no existe un "yo" pensante distinto a las percepciones. El hombre "finge" que existe una identidad personal que permanece inalterable a la base de las distintas percepciones. Se trata, a los ojos de Hume, de un problema lingüístico más que de un problema filosófico.

"Cuando hablamos de yo, o de *sustancia* debemos tener una idea conectada con esos términos, pues de lo contrario serían absolutamente ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido....."

Quando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de éstas lo que forma el yo.....

Por tanto, estas percepciones deberán ser la misma cosa que el yo, dado que no puede sobrevivir a éste.....

No tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares"(303) .

Para los empiristas el agregado de ideas era una asociación sucesiva de percepciones, mientras que para Spinoza el alma humana es una idea distinta de las ideas de las partes componentes del cuerpo considerado como unidad; y el alma, correlato de esta unidad, es ella misma una unidad distinta de las ideas agregadas en ella(304). "Las partes que componen el cuerpo humano guardan una cierta proporción de movimiento y de reposo y están regidas por

una ley de coordinación interna de estas partes que funda su identidad, es decir, su individualidad. Correlato de una ley tal, el alma humana tiene parejamente una ley organizadora de las ideas de las partes de su cuerpo, es decir, de las ideas que son sus propias partes. La ley que funda la unidad de la consciencia es, pues, la réplica de la ley que funda la unidad del cuerpo" (305).

Que la idea constitutiva de la mente humana es una idea compuesta queda establecido en el enunciado y demostración de la proposición 15 de la segunda parte de la *Ética*, pero allí sólo se tiene en cuenta el alma humana como ser formal. Es en la proposición 3 y 9 de la tercera parte de la *Ética* donde Spinoza trata el alma humana como una idea compuesta tomando en consideración su realidad total, que comprende tanto el ser formal del alma como todas las ideas que constituyen su contenido.

Atendiendo a la realidad total que es el alma humana, ésta es una idea compuesta de ideas adecuadas e inadecuadas:

"Lo que constituye primariamente la esencia del alma humana no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto, cuya idea se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas, y otras inadecuadas" (306).

"La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas" (307).

Las ideas que componen el alma humana son los equivalentes formales de las modificaciones del cuerpo. Serán ideas adecuadas las de aquellas afecciones que no obedezcan a causas exteriores. Si la causa de la afección es exterior al hombre se trata de ideas inadecuadas, pues implican un conocimiento incompleto. Las ideas adecuadas e inadecuadas se deducen de la propia naturaleza constitutiva

del hombre: por ser modo finito no puede sustraerse a la causalidad del mundo exterior -que es de donde procede el conocimiento inadecuado- y dedicarse al conocimiento intelectual o adecuado. El objetivo de Spinoza será, precisamente, que el hombre, gradualmente, se libere de la servidumbre del conocimiento imaginativo para alcanzar la libertad por medio del conocimiento racional e intuitivo.

El alma humana, en cuanto idea del cuerpo humano refleja el orden de una parte de la Naturaleza, no de la Naturaleza como un todo. Nunca puede el alma humana reflejar la totalidad de las causas de la Naturaleza, pues, en ese caso, se identificaría con el alma de Dios, y, en correspondencia, el cuerpo humano se identificaría con la Naturaleza. El cuerpo humano, modo finito de la Extensión se relaciona con otros cuerpos exteriores y las modificaciones que sufre se reflejan en ideas que son ideas de la imaginación. Estas ideas no están relacionadas lógicamente unas con otras, pues reflejan las afecciones del cuerpo en su relación con otros cuerpos. Dado que estas ideas carecen de orden lógico, no pueden dar lugar a un conocimiento adecuado; son ideas inadecuadas porque no representan el orden de las causas de la Naturaleza; son incompletas al ser producidas por los cuerpos humanos que son sólo partes o modos finitos de la Naturaleza.

El alma humana es idea del cuerpo humano y el cuerpo es un modo de la Extensión; si bien el alma humana posee ideas que sólo reflejan las modificaciones del cuerpo particular, debe poseer también otras ideas que reflejen las propiedades comunes del mundo extenso. Tales son las ideas adecuadas que producen el auténtico conocimiento o conocimiento científico.

La potencia de pensar del alma humana está limitada por la existencia de un ser pensante del que es parte, en el cual está y por el cual es concebida. El alma humana



puede tener ideas adecuadas e inadecuadas en cuanto parte que es de un entendimiento infinito; pero en Dios, todas las ideas son adecuadas:

"Todas las ideas son en Dios; y en cuanto referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas; y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien. Y, de esta suerte, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad"(308) .

Las ideas del entendimiento infinito que constituyen el alma humana son parciales en ella, dependen de causas externas y son producidas desde fuera por mediación del cuerpo; son las ideas inadecuadas. Las ideas del entendimiento infinito que constituyen totalmente el alma humana son producidas inmediatamente desde el interior del alma; son las ideas adecuadas.

La afirmación de que la mente humana es una idea compuesta de ideas formadas por la interacción del cuerpo, lleva a afirmar a Spinoza, apoyándose en la teoría del paralelismo:

"Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo"(309) .

La conexión de causas que hay en el alma es la misma que la conexión de causas que hay en el cuerpo, puesto que el alma es la idea del cuerpo. ¿Está diciendo simplemente Spinoza que cualquier cambio en el cuerpo produce un cambio en el alma, de tal manera que los estados del alma dependen causalmente de los estados del cuer-

po? Lo que afirma Spinoza es que los cambios del alma se identifican con los cambios del cuerpo, es decir, "lo que afirma es que todo cambio corpóreo es un cambio anímico y viceversa, ya que hay sólo una Naturaleza, y un orden de acontecimientos o causas naturales, que se expresa, o bien es concebido por nosotros, según los atributos"(310).

El alma humana es para Spinoza idea de un cuerpo existente en acto, idea que no es simple sino compuesta de ideas adecuadas e inadecuadas. "No hay un yo-substrato al que pertenezcan los diversos estados, sino que la mente humana no es más que un conjunto de ideas organizadas de una determinada manera"(311).

### 3.3.3.1. La idea-mente es un "autómata espiritual"

En el S/XVII era corriente considerar, como consecuencia del mecanicismo de la época, el funcionamiento del cuerpo a semejanza del de una máquina. El alma, por ser espíritu, era considerada aparte y con una dinámica diferente a la del cuerpo, esto es, era libre e independiente.

Esta concepción que considera distintamente al cuerpo y al alma fue mantenida por filósofos como Descartes(312), Pascal(313) y Hobbes(314).

Spinoza continúa en la misma línea, pero introduce una novedad al concebir también al alma con un funcionamiento semejante al automatismo de una máquina. Spinoza utiliza la expresión "autómata espiritual" para referirse al alma, y lo hace una única vez en sus obras, concretamente, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"Hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*ánima*) proceden conforme a la razón de la for-

malidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros hacemos aquí, que el alma (*anima*) actúa según ciertas leyes ciertas y cual un autómeta espiritual" (315) .

El contexto de la referencia que hace Spinoza es la investigación científica y el método utilizado por los antiguos, que creyeron que la única ciencia debía proceder de la causa a los efectos. Creemos con Falgueras que "la alusión por parte de Espinosa al autómeta espiritual parece suavizada en el contexto por la referencia al ideal metódico tradicional, según el cual, la verdadera ciencia procede de la causa al efecto. Esta referencia es perfectamente pertinente y lejos de suavizar la dureza de aquella expresión ayuda a entender sus motivos ocultos. Y detrás de la mismísima noción de ciencia acecha también el componente operativo de la *causa sui*" (316)

Entendemos que el marco en el que se hace comprensible el automatismo del alma es en el de la concepción de la Naturaleza como un todo regido por leyes generales y del alma como una parte que participa de la actividad necesaria de la Naturaleza. Así, las leyes del pensamiento no son sino la realización concreta de las leyes necesarias de la Naturaleza, tal y como lo dice Spinoza:

"El hombre ..... es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes está obligada a obedecer la naturaleza humana, acomodándose prácticamente de infinitas maneras a dicha naturaleza total" (317).

Spinoza se mantiene fiel a la concepción de la ciencia como conocimiento que procede de la causa al efec-

to. Y añade que las ideas verdaderas se generan desde el propio pensamiento:

"La forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento"(318) .

La ciencia auténtica parte, pues, del entendimiento mismo para adquirir la idea verdadera. El conocimiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus causas, luego, la idea se convierte en causa de las otras ideas que, a modo de efectos, se deducen de ella. La idea verdadera tiene su causalidad en el alma sin que el objeto realice ninguna intervención mediadora sobre ella.

Las leyes del pensamiento son tratadas por Espinoza a modo de propiedades en las páginas finales del *Tratado de la reforma del entendimiento*(319). Estas propiedades o fuerzas dirigirán el pensamiento al conocimiento de las ideas adecuadas:

"Como el método consiste en el conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos, no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del *entendimiento y de sus propiedades* y sus fuerzas. Pues, una vez adquirido este conocimiento, contaremos con el fundamento, del que deduciremos nuestros pensamientos y con el método por el que el entendimiento podrá llegar, en cuanto su capacidad permite, es decir, habida cuenta de sus fuerzas, al conocimiento de las cosas eternas"(320) .

La ciencia, de acuerdo con el automatismo del pensamiento genera, a partir de unas pocas ideas, todas las

ideas que componen la ciencia. El pensamiento, consistente en producir ideas, ha de partir de una esencia particular afirmativa, esto es, de una definición dada(321).

El pensamiento es causal: el punto de partida es la definición que produce la idea. La definición es genética, porque para explicar las cosas dice cómo se producen; muestra la causa de una idea y la manera en que ha sido producida. El pensamiento avanza elaborando ideas cada vez más complejas e integrándolas en el sistema de ideas verdaderas que ya posee.

#### 3.3.4. La idea como "modus cogitandi"

A lo largo de este trabajo venimos desarrollando que el hombre es parte de la Naturaleza; así, el alma humana es la idea de un cuerpo existente en acto y parte del entendimiento divino.

La potencia de pensar del alma depende de dos cosas:

1. Cuanto más capaz es un cuerpo de actuar y de sufrir modificaciones, tanto más capaz es el alma de ese cuerpo de percibir un gran número de cosas a la vez(322).

2. Cuantas más acciones de un cuerpo dependen sólo de ese cuerpo y menos cooperan los cuerpos exteriores con él en la acción, tanto más apta es el alma de ese cuerpo para formar ideas adecuadas o completas que contienen en sí mismas lo necesario para entenderlas distintamente(323).

El alma, potencia finita de pensar, es pensamiento; la actividad del pensamiento radica en la idea misma. Pero,

si la idea es la que piensa y es parte de Dios, ¿es Dios quien piensa en el alma o es el hombre el que piensa?

Parece que el Axioma II de la segunda parte de la *Ética*: "el hombre piensa" (324) es una afirmación rotunda que más tarde Spinoza desarrollará. Sin embargo, pronto vemos que no es más que una hipótesis de trabajo que el propio sistema acaba eliminando. En nuestro afán de estudiar el hombre como parte de la Naturaleza en Spinoza, encontramos que, hay una ausencia de sujeto de conocimiento en la filosofía de Spinoza, y ello nos lleva a preguntarnos: ¿quién piensa? y ¿en qué consiste "aquello" que piensa?

#### 3.3.4.1. No hay facultades en el alma

Aparece de nuevo la relación parte-todo. El entendimiento humano es parte del entendimiento divino. Y el *intellectus infinitus* lo identifica Spinoza con la *Idea Dei*. El entendimiento infinito es un conjunto de ideas adecuadas en perfecta conexión tomadas en su totalidad. Esto lo expresa Spinoza en la siguiente proposición:

"Hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia" (325) .

Dios tiene poder para pensar infinitas cosas de infinitos modos (326), por ello, es un Ser infinito. ¿Cuáles son las cosas que Dios puede pensar como ser pensante? "No puede ser más que su propia esencia y los infinitos modos que se derivan necesariamente: como no hay más cosas que éstas, es su conjunto lo que constituye necesariamente el contenido de lo que un entendimiento infinito puede concebir" (327). Además, "como todo pensamiento que tiene por objeto una cosa es idea, el pensamiento de la esencia de

Dios y de las cosas que se derivan de él necesariamente, es necesariamente una idea" (328).

La idea de Dios, la idea verdadera dada, encierra en sí las ideas de todas las cosas. La diversidad de las cosas no implica una diversidad de entendimientos -ideas- en Dios. Existe un único entendimiento que comprende en su unidad la diversidad de las cosas igual que existe un único Dios que produce genéticamente y contiene la totalidad de las cosas:

"La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única" (328).

Una de las cosas que se derivan de los infinitos modos de Dios es el pensamiento finito del hombre. El entendimiento, tratése del infinito o del finito, es acto:

"El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más" (330).

Esta proposición, que establece cuál es el contenido del pensamiento, señala que el entendimiento en acto, finito o infinito, sólo puede tener las ideas de la sustancia divina, de sus atributos y de sus afecciones. Y ello porque toda idea verdadera dada debe ser conforme a lo ideado por esta idea, es decir, la realidad objetiva de las ideas en el entendimiento debe representar exactamente las cosas dadas en la Naturaleza (331), puesto que nada existe fuera de Dios y de sus afecciones.

La intención de Spinoza al afirmar que el entendimiento es "en acto" es clara:

"La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que

yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos" (322).

Spinoza declara que el entendimiento no es más que en acto y que las ideas son actos por los que el intelecto afirma. El poder de Dios es en acto eternamente; las cosas que él produce, entre ellas el entendimiento y las ideas, gozarán también de actualidad eterna. Y esto vale, tanto para el entendimiento finito como para el infinito, pues al ser el primero parte del segundo, lo que se da en uno se da necesariamente en el otro. De aquí se deriva que el entendimiento infinito tiene los objetos que el entendimiento finito y los conoce de la misma manera que él, pues las ideas, tanto en uno como en otro, representan las cosas dadas.

Spinoza niega el "entendimiento en potencia" y establece exclusivamente el "entendimiento en acto" relacionándolo con la "intelección misma". Se refiere con ello al "entendimiento en acto de Dios" que contiene ideas adecuadas o verdades eternas y al "entendimiento en acto del hombre" que posee ideas adecuadas e inadecuadas. El entendimiento de Dios se da "*sub specie aeternitatis*", el del hombre "en la duración". Pero, ¿cómo es posible que atribuya el entendimiento en acto lo mismo a la sustancia divina que al modo?

La perplejidad que aquí expresamos ya la advierte de antemano Spinoza y, por ello, nos pide paciencia y abstención del juicio por el momento (333). En efecto, pronto hallamos explicación a nuestra pregunta y el asombro se desvanece. Es el corolario de la proposición 11 de la segunda parte de la *Ética*, el que abre la llave de nuestra comprensión: el alma es una parte del entendimiento de



Dios; las ideas que son adecuadas en el alma son en acto tal y como lo son en Dios; las ideas inadecuadas que tiene el alma son fragmentos de ideas adecuadas que actualmente son en Dios; luego, las ideas son siempre en acto en el entendimiento, aunque ocurre que, en el hombre, algunas son incompletas o parciales por el carácter temporal y finito del ser humano. Así, como dice Hampshire, "lo que llamamos conocimiento en el hombre no refleja el verdadero orden de las causas del Universo, sino que es sólo una asociación de ideas lógicamente confusa, que refleja nuestras reacciones individuales ante nuestro limitado entorno"(334).

Spinoza sostiene que sólo existe el "entendimiento en acto" y niega que pueda darse el "entendimiento en potencia", el cual, no es más que una ficción inventada por los peripatéticos y los escolásticos(335).

Spinoza afirma el carácter activo del entendimiento humano por ser parte del entendimiento divino. Y, además, sitúa la actividad del pensamiento en las ideas al considerar "el entendimiento en acto" la "intelección misma". Siendo las ideas las que constituyen la intelección, el alma sólo puede tener "modos del pensamiento", pero nunca "facultades". Es, precisamente, la teoría del "entendimiento en acto" la que conduce a la negación de las facultades del alma. "El actualismo en la doctrina spinoziana del espíritu está esencialmente constituido por ideas efectivas y actuales, es decir, por actos a la vez efectivos y presentes, y de ninguna manera por facultades"(336). El pensamiento consiste en "pensar en acto", no hay facultades para pensar sino pensamiento en acto, esto es, afirmación o negación de una idea.

Spinoza niega explícitamente que pueda hablarse de la existencia de facultades en el alma:

"De la misma manera se demuestra que no hay en el alma ninguna facultad

absoluta de entender, desear, amar,  
etc. (337).

Para Spinoza las facultades no son más que nociones universales y metafísicas que forma la idea-mente a partir de particulares, pero que no se refieren a ninguna realidad:

"De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares" (338).

Al rechazar la existencia de facultades anímicas y no admitir más que el acto, Spinoza, como dice Misrahi, "es el primer filósofo moderno que se ha esforzado por constituir una teoría de la conciencia sin tener que recurrir a la teoría platónica y escolástica de las facultades. A este respecto, el kantismo constituirá una regresión" (339).

Para Spinoza toda idea es afirmación o negación, esto es, voluntad. La voluntad y el entendimiento son la misma cosa (340), pues, la voluntad es la capacidad para afirmar y negar, pero en el alma no se da otra volición en el sentido de afirmación y negación, "aparte de la que está implícita en la idea en cuanto que es idea" (341).

"Entiendo por "voluntad" la facultad de afirmar o negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas" (342)....."En el alma no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal y cual afirmación, y tal y cual negación" (343).

Para Spinoza sólo hay actos singulares: tal o cual idea, tal o cual volición; no hay facultades. Por ello, cuando en el pasaje habla de voluntad lo hace con la terminología cartesiana, pero entendiendo "facultad" como un puro ente metafísico.

Creemos con Atilano Domínguez que Spinoza rechaza la doctrina escolástica de la voluntad como potencia libre y distinta del entendimiento y del alma y se apoya en Descartes para, a través de la teoría cartesiana del entendimiento y la voluntad, reducir la voluntad al entendimiento y éste a las ideas necesarias<sup>344</sup>.

Spinoza se refiere en varias ocasiones a la postura de Descartes respecto al tema del pensamiento como afirmación de la idea. Unas veces para exponer la teoría cartesiana y, otras veces, para refutarla.

Por lo que se refiere a la exposición de la teoría de Descartes, Spinoza la expone en dos pasajes.

El primero se encuentra en los *Pensamientos metafísicos*:

"Creer algunos que pueden mostrar que la voluntad no es libre, sino que siempre está determinada por otra cosa. Y piensan así, porque entienden por voluntad algo distinto del alma (*anima*), es decir, una sustancia cuya naturaleza consiste, según ellos, solamente en que es indiferente" (346).

El segundo se halla en los *Principios de filosofía de Descartes*, y consiste en el desarrollo de la proposición II de la primera parte; en ella, se expone que interviniendo en todo juicio dos facultades: entendimiento y voluntad, el error puede ser explicado como algo negativo. Así dice:

"El alma, en cuanto entiende clara y distintamente las cosas y asiente a ellas, no puede engañarse; ni tampoco en cuanto sólo percibe las cosas sin asentir a ellas. Pues, aunque estoy percibiendo un caballo alado, es cierto que esta percepción no contiene ninguna falsedad, mientras no afirmo que es verdad que existe el caballo alado, ni tampoco mientras dudo si se da el caballo alado. Y, como asentir no es más que determinar la voluntad, se sigue que el error tan sólo depende del uso de la voluntad" (348).

Para Descartes intervienen dos facultades, entendimiento y voluntad, al construir un juicio. El entendimiento nos da una idea -concepto- sobre la cual emitiremos un juicio; pero es la voluntad la que lleva a cabo la elaboración del juicio. Son dos cosas distintas lo que produce el entendimiento -la idea- y lo que realiza la voluntad -acto de juzgar-(347).

La voluntad es libre y se encuentra en un estado de indiferencia, pero es la que afirma, niega o duda al suspender un juicio.

Respecto a la crítica de la teoría cartesiana, también la realiza Spinoza en dos pasajes.

En la *Ética*:

"Omito todo lo que afirma acerca de la voluntad y de la libertad de ésta, ya que he demostrado sobradamente que es falso. Así, pues, dado que la potencia del alma, como más arriba he mostrado, se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos ..... los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que contiene a su felicidad" (348).

En la carta 2 a Oldenburg:

"Mostraré, pues, que esa causa es falsa....., lo cual ellos mismos hubieran visto fácilmente, si se hubieran percatado de que la voluntad difiere de esta o aquella volición de la misma forma que la blancura de este o aquel objeto blanco o la humanidad de este o aquel hombre. De suerte que tan imposible es concebir que la voluntad es causa de esta o aquella volición como lo es que la humanidad sea causa de Pedro y de Pablo. Así, pues, como la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o de aquella volición; como, además, las voliciones particulares necesitan de una causa para existir y no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas; como, en fin, según Descartes, los errores son voliciones particulares, se sigue necesariamente de todo ello que los errores, es decir, las voliciones particulares, no son libres, sino que están determinadas por causas externas y en modo alguno por la voluntad, que es lo que había prometido demostrar, etc."

(245).

La crítica spinozista a Descartes queda resumida por Meyer en el Prólogo a los *Principios de filosofía de Descartes*, en las siguientes palabras:

"Afirma más bien que, así como la extensión no está determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento; y por lo mismo, así como el cuerpo no es algo absoluto....., así también la mente o alma humana no es algo absoluto, sino tan sólo el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante.....  
A partir de esta definición, pienso que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, mucho menos, que ella no está dotada de

la libertad que le atribuye Descartes. Aún más, aquella facultad de afirmar y de negar es completamente ficticia, ya que el afirmar y negar no es algo distinto de las ideas" (350).

Spinoza niega las tesis de Descartes. Toda idea implica afirmación y negación y, viceversa, afirmar o negar implica una idea. Así pues, un acto de la voluntad, es decir, una volición, en el sentido de afirmar o negar se refiere siempre a una idea; por tanto, entre voluntad y entendimiento no hay diferencia real. Spinoza lo ejemplifica con un caso particular: una volición singular.

"Concibamos una volición singular: por ejemplo un modo del pensar por el que el alma afirme que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos. Esta afirmación implica el concepto, o sea, la idea de triángulo; esto es, no puede ser concebida sin la idea de triángulo..... Además, esa idea del triángulo debe implicar la misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos. Y viceversa: tal idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin dicha afirmación" (351).

En el escolio de la proposición 49 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza señala cuatro posibles objeciones a esta doctrina, y es curioso que, tres de ellas consistan en una crítica a Descartes. Este extenso escolio contiene una advertencia preliminar:

"Empiezo, pues, por lo primero, y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos. Además, es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues muchos ignoran por completo esta doctrina acerca de la voluntad..... confunden comple-

tamente estas tres cosas -a saber: imágenes, palabras e ideas-, o bien porque no las distinguen con el cuidado y cautela suficientes. Quiénes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que formamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbadas por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación" (352).

Creer que la afirmación pertenece a la voluntad y no a la idea es confundir imágenes, palabras e ideas. La idea es afirmación, por tanto, no es como una pintura muda en un lienzo que nada dice. El no asentimiento a las cosas que percibimos, o negación, no depende de que el hombre tenga libre potestad de suspender el juicio (353). Cuando alguien suspende el juicio es porque no percibe adecuadamente la cosa. La suspensión del juicio no supone, pues, ausencia de juicio sino la emisión de un juicio en el que se dice que no se conoce la verdad. Así pues:

"La suspensión del juicio es, en realidad, una percepción, y no una voluntad libre" (354).

La naturaleza del conocimiento es tal que el hombre que conoce algo sabe que lo conoce verdaderamente. La autonomía del pensamiento es total, de tal forma que, para saber si nuestras ideas son verdaderas no es necesario compararlas con la realidad; es el pensamiento y la propia secuencia de ideas que tiene la idea-mente las que garantizan la verdad.

La forma del pensamiento verdadero radica en el propio pensamiento y no en el objeto; depende del propio poder y naturaleza del entendimiento(355). Además:

"Niego absolutamente que nosotros necesitemos igual potencia de pensamiento para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Pues estas dos <<afirmaciones>>, en cuanto a su sentido, están entre sí en la relación del ser y el no-ser; en efecto, en las ideas no hay nada positivo que revista la forma de falsedad"(356) .

La falsedad sólo consiste en una privación de conocimiento implícita en las ideas inadecuadas; por ello, en las ideas no aparece nada positivo que revista tal forma de falsedad(357); la falsedad surge al afirmar de una cosa algo que no está contenido en el concepto que de ella ha formado la idea-mente(358). Por esto mismo, la privación de conocimiento que se da en las ideas falsas no es absoluta(359); en Dios todas las ideas son verdaderas y adecuadas, sólo son inadecuadas en cuanto se consideran en relación al alma singular de algún hombre(360). El error nunca es absoluto, es siempre un conocimiento relativamente incompleto.

Con esta doctrina, nuevamente, Spinoza se separa de Descartes. Mientras que para Descartes la falsedad surgía de la voluntad, al aceptar como verdadera una idea que para el entendimiento no era clara y distinta; para Spinoza no hay libertad en la idea-mente para afirmar o negar una idea, pues la idea-mente consiste en conjunto en ideas de las modificaciones de su cuerpo, y estas ideas obedecen un orden que está determinado por las leyes de la Naturaleza.

La teoría de la verdad en Spinoza supone una novedad respecto a los escolásticos y Descartes. La afirmación



"*verum index sui*" hay que comprenderla en relación a la noción spinozista de Naturaleza.

Queremos señalar por último que, respecto a este tema, muchas veces se califica el planteamiento de Spinoza de intelectualista por no distinguir entre idea y volición. Sin embargo, hemos de tener en cuenta, como indica Vidal Peña, que el hecho de que Spinoza utilice el término "volición" en sentido intelectualista no supone que la idea-mente sea solamente conocimiento, sino que su esencia es también el deseo(ser); tanto es así, que Spinoza estudia la voluntad a través de la teoría del *conatus*.

#### 3.3.4.2. ~~La idea-mente satúa como conciencia~~

La conciencia es "la propiedad de la idea para desdoblarse, para redoblarle infinitamente: idea de la idea" (322). La conciencia es la idea reflexiva que permite a la idea-mente tener ideas o percepciones.

La teoría de la conciencia está íntimamente relacionada con la teoría acerca de la Naturaleza. Sabemos que la Naturaleza está compuesta de cuerpos, unos, más o menos simples, y otros, más complejos; a cada uno de los cuerpos corresponde la idea-mente de ese cuerpo. La idea-mente refleja las modificaciones de lo que le ocurre a su cuerpo y de lo que le sucede a ella misma en cuanto que percibe las variaciones del cuerpo, esto es, el alma es consciente de sus percepciones. Ahora bien, según sea la complejidad del cuerpo así será el grado de conciencia del alma. Matheron lo explica perfectamente: "En un cuerpo pueden pasar más o menos cosas según el número y la amplitud de las variaciones no destructivas que es capaz de soportar. Del grado de complejidad e interacción depende el grado de conciencia de su espíritu. A un cuerpo simple o a un cuerpo

poco integrado, o a un cuerpo bien integrado pero poco complejo, corresponde un alma inconsciente o casi-inconsciente, porque las modificaciones que le afectan son demasiado débiles, muy poco numerosas y distintas unas de otras para ser percibidas claramente. Por el contrario, un cuerpo muy complejo e integrado a la vez está sujeto a muchas modificaciones simultáneas; el alma de un cuerpo tal es pues, consciente, al mismo tiempo que consciente de sí, y tanto más cuanto varíe su contenido. Pero, entonces, ¿cuándo aparece la consciencia? Spinoza no contesta: declara simplemente que la piedra no es consciente, mientras que los animales lo son; el caso de las plantas lo silencia. Pero lo que sí es cierto es que la cadena es continua" (363).

Estamos de acuerdo con el comentario de Matheron salvo en un punto: Spinoza jamás dice que exista el inconsciente en la idea-mente que corresponde a cada cuerpo. A lo sumo, habla de un grado de conciencia muy primario, como se da por ejemplo en la piedra; en este sentido, afirma:

"Que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere" (364).

Incluso en el nivel más bajo de existencia Spinoza habla de conciencia. Verbos como "piensa", "sabe", "creará", que aparecen en el pasaje, no pueden pasarse por alto porque indican que la esencia del ser es la idea-mente y ésta es, fundamentalmente, pensamiento.

Todos los seres particulares por ser parte de la Naturaleza tienen conciencia en mayor o menor grado. No

sólo rechazamos las teorías que hablan del inconsciente en los cuerpos distintos del ser humano, sino que también rechazamos las teorías que defienden el inconsciente en el alma humana. A este último grupo cabe asimilar la postura de Deleuze, cuando dice: "La conciencia se baña por todas partes en el inconsciente. Pues: 1. No somos conscientes más que de las ideas que tenemos en las condiciones que las tenemos..... 2. Las ideas no son los únicos modos de pensar; el conatus y sus diversas determinaciones o afectos también son en el alma modos de pensar"(365). Nos parece que las dos razones que aduce no son satisfactorias, puesto que son resueltas por el sistema, como se irá viendo en este trabajo.

La conciencia está en la propia idea-mente y aunque, como dice Zac, en un sentido está reservada al hombre, en otro sentido, la conciencia es una parte de la naturaleza(366). De la misma manera que los cuerpos se jerarquizan según su potencia de actuar, así también las almas, de acuerdo con el paralelismo, deben jerarquizarse según su potencia de pensar. Todas las cosas están animadas, pero en diversos grados.

Vamos a centrarnos a partir de ahora en la conciencia del alma humana que es la más elevada y compleja.

Para estudiar la conciencia del alma humana hemos de partir del *Tratado breve* en el que Spinoza nos dice:

"No hay en nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros"(367).

A todo contenido de la idea-mente corresponde siempre "la idea de la idea", es decir, el saber que tene-

mos ideas y pensamos, por tanto, somos conscientes de todo lo que ocurre en nuestra mente.

¿En qué consiste la conciencia y de qué tiene el alma humana conciencia?

Spinoza identifica "conciencia", "pensamiento" y "reflexión". A cada idea corresponde una "idea de la idea"; cada idea afirma aquello que refleja o conoce; "la idea de la idea" es la propia idea que reflexiona sobre sí. "La idea de la idea" o conciencia no añade nada nuevo a la idea, ambas se identifican. "La idea de la idea" se relaciona con la idea igual que la idea se relaciona con su ideado. Ahora bien, ¿cómo es esto posible? La idea y su ideado son una y la misma cosa concebida bajo dos atributos: Pensamiento y Extensión; mientras que "la idea de la idea" y la idea son una misma cosa bajo un único atributo: el Pensamiento. Siguiendo la interpretación que Deleuze hace del tema, creemos encontrar la explicación. La idea y el objeto no sólo remiten a dos atributos sino también a dos potencias: potencia de pensar y de conocer y potencia de existir y de actuar. Asimismo, aunque la idea y "la idea de la idea" remiten a un sólo atributo, remiten también a dos potencias, ya que el atributo Pensamiento es, por una parte, una forma de existencia y, por otra parte, condición de la potencia de pensar(esa).

Así pues, la idea y "la idea de la idea" coinciden exactamente desde el punto de vista objetivo y desde el punto de vista formal. Entre ellas no hay más que una distinción de razón: "la idea de la idea" es la potencia de pensar la idea. Por ello, "la idea de la idea", formalmente, no es algo añadido a la idea sino la propia idea consciente de sí que reflexiona. Alquíé hace, respecto de este tema, una observación. El alma es idea del cuerpo y lo es tanto más cuanto más perfecto es su cuerpo. A esta definición de alma Spinoza añade que, a cada idea, corresponde

una idea de la idea, y esta segunda idea constituye la conciencia. Según Alquié, al introducir la conciencia, Spinoza, quíéralo o no, está introduciendo un factor nuevo, adquiriendo la conciencia una unidad propia. El alma es la idea del cuerpo y "como idea está engendrada por otras ideas. Pero, cuando redoblo la idea para hacer de ella una idea de la idea, ¿qué ocurre? Aquí, yo hago verdaderamente algo distinto y me elevo a otra dimensión" (355). Esta nueva dimensión de la que nos habla Alquié no la apreciamos en nuestra lectura de los textos de Spinoza; muy al contrario, Spinoza nos dice que la idea y "la idea de la idea" se identifican no habiendo entre ellas diferencia alguna.

"La idea de la idea" no significa sino que cada idea es consciente de sí. La idea -el conocimiento-, siempre es "idea de la idea", es decir, siempre es reflexión; "saber" es saber que se sabe en un sólo y mismo acto. De aquí que la "idea de la idea" no introduzca escisión alguna en la unidad de la conciencia puesto que el alma es la unidad de esas ideas. "Ser consciente" de una cosa es "tener" la idea de esa cosa; el alma que "es" una "idea" sólo "tiene" ideas si están contenidas en ella. Una idea es consciente en la medida en que interiormente está diferenciada: "Si la idea de un objeto X contiene las ideas de los acontecimientos A, B y C, que ocurren a X, la idea tendrá conciencia de A, B y C; y tanto más cuanto se distingan claramente A, B y C. Pero la idea de X no será consciente necesariamente de X en cuanto tal, sino por el intermedio de las ideas A, B y C: <<ser una idea>> no significa <<tener esta idea>>" (370).

"La idea de la idea" se define, pues, como la idea reflexiva. Y el conocimiento reflexivo o la "idea de la idea" es el método spinozista. La verdad reside por completo en la estructura reflexiva ya que la idea verdadera es su propio criterio; son intrínsecas a la misma idea su coherencia y totalidad. Basta tener las esencias objetivas

o ideas de las cosas para obtener la verdad(371). Siendo así, el método consiste en encontrar en el debido orden las ideas(372) y en dirigir a la mente para que con su "fuerza natural" ejercite el entendimiento y alcance la sabiduría(373). Las ideas verdaderas se dan a sí mismas como las esencias objetivas de las cosas y de allí deriva su certeza, pues la certeza es la esencia objetiva misma(374). A través del método reflexivo la conciencia encuentra el orden y encadenamiento lógico de las ideas y el orden y encadenamiento de las cosas, comprendiendo en el paralelismo de las series el orden de la Naturaleza. El hombre, que es parte de la Naturaleza, tiene conciencia de sí mismo cuando, conociendo la Naturaleza, tiene conciencia de su existencia como "parte".

El alma tiene conciencia de sí a través de las ideas y ésta se identifica con el pensamiento. Por esto, la conciencia en sentido tradicional sufre una "desvalorización" en provecho del pensamiento(375).

El alma tiene conciencia de las cosas en cuanto existen en relación a un tiempo y lugar o bien, en cuanto contenidas en Dios(376). En el primer caso, el alma tiene ideas inadecuadas y, en el segundo caso, ideas adecuadas.

Este doble tipo de conocimiento que tiene el alma y la conciencia que lo acompaña lleva a Alquié a denunciar la ambigüedad de la gnoseología spinozista. En el conocimiento imaginativo la conciencia se presenta como un desdoblamiento de la idea del cuerpo. En el conocimiento adecuado la conciencia es un desdoblamiento de la idea que el entendimiento infinito de Dios tiene de mi cuerpo. La conciencia auténtica de mí, es idéntica a la conciencia que Dios tiene de mí. Lo que es "chocante" en Spinoza es que estime que ser la idea de su cuerpo o ser la idea de la idea divina de su cuerpo constituye, no la misma cosa, sino dos grados de una misma situación. Hay aquí dos estados tales que no se

puede pasar de uno a otro sin que surja verdaderamente una ruptura<sup>(377)</sup>. La solución que propone Spinoza le parece a Alquié oscura y, probablemente, abocada al fracaso. Nosotros creemos que, aunque es cierto que en el conocimiento intuitivo y racional nuestra visión de las cosas se transforma respecto al conocimiento imaginativo, ello no supone ninguna oscuridad o ambigüedad en la teoría de Spinoza ni tampoco dos conciencias en el hombre cualitativamente diferentes. El alma en cuanto idea del cuerpo sometido a las relaciones con otros cuerpos tiene una conciencia imaginativa, dominada por la temporalidad y devenir del mundo; en cuanto idea de Dios, el alma se relaciona con Dios y tiene conciencia de que es idea de un cuerpo contenida en Dios, con el que se relaciona bajo la perspectiva de eternidad.

La conciencia imaginativa es una conciencia engañosa e inadecuada en la que el hombre se concibe como parte sin relación al todo. La conciencia auténtica la alcanza el alma a través del tercer género de conocimiento y es la conciencia de sí mismo en relación a Dios y al mundo como totalidad. Se trata de la misma conciencia que conoce bajo dos géneros distintos: el imaginativo y el intelectual. Al acceder a este segundo, el alma accede a la ciencia intuitiva, toma conciencia de su propio ser reconociéndose parte necesaria de la Naturaleza y comprende todo desde Dios. La conciencia adecuada es conocimiento de la esencia singular del hombre en su relación con la esencia de Dios y también conocimiento de las cosas puesto que éstas expresan la esencia de Dios de una determinada manera. Se trata de un "progreso en extensión"<sup>(378)</sup> en el que el alma pasa de tener una conciencia engañosa a una conciencia auténtica en la que se reconoce parte de la Idea de Dios.

Llegados a este punto parece, como establece Alquié, que la conciencia remite a la interioridad. "Cuando el hombre abandona lo que es falso por lo que es verda-

dero, la pasión por la acción, la miseria por la salvación, realiza un cierto retroceso en relación a sí. Cambia de plan. Pasa, como he tratado de mostrar, de un punto de vista paralelista en el que el alma es pura y simplemente la idea del cuerpo; sufre todos los infortunios del cuerpo, tiene alegría si ve al cuerpo aumentar su poder, está triste si el cuerpo es vencido; pero llega un momento en el que, de golpe, el alma descubre que sea lo que sea lo que le ocurra al cuerpo, ella puede ser feliz. ¿Pero esto no es lo que todo el mundo llama conciencia? ¿No es precisamente esta propiedad que tiene nuestro pensamiento de poder retroceder y mirarnos vis-a-vis nosotros mismos, de transformarnos en objeto, de objetivarnos?..... Yo puedo pensar mi cuerpo y lo que le ocurre a mi cuerpo y, por ello, yo me relaciono con otro orden. ¿No es esto lo que Descartes llamaba conciencia, y no es esto lo que todos los que han hablado de conciencia y todos los que han dicho que el alma es distinta del cuerpo han querido precisamente poner en claro?" (380).

Tampoco en este punto estamos de acuerdo con Alquié. La concepción de la conciencia que describe fue la concepción cartesiana que entendía por tal la objetivación y separación del objeto para pensar en él el sujeto. Pero no sólo Descartes sino también la filosofía moderna en general concibió la persona a través de la conciencia y a ésta como un repliegue "sobre sí" o "para sí".

Spinoza no concibe la conciencia de este modo y, por tanto, la conciencia no remite a la interioridad. Justamente, se trata de lo contrario. Spinoza destierra la conciencia como "repliegue para sí" y establece que la "conciencia de sí mismo" no se puede dar si no se da la conciencia de Dios y de la Naturaleza. Sólo de esta conciencia entendida como "apertura" puede surgir la felicidad y el contento de sí mismo.



### 3.3.5. La esencia del hombre es el deseo

Respecto a la esencia del hombre como parte de la Naturaleza Spinoza ha afirmado:

1. La esencia del hombre está constituida por modos de pensar (que son atributos de Dios) de todos lo cuales, la idea es, por naturaleza, el primero. Por tanto, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto(321).

2. La esencia del hombre es el deseo, o sea, el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, (322).

3. La esencia del alma humana consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios(323).

Estas afirmaciones no son opuestas sino que se complementan; muestran que el deseo está estrechamente relacionado con la idea que el alma es porque el deseo resulta de la idea que define el alma humana. Asimismo enseñan que el deseo se despliega fundamentalmente a través del conocimiento.

Hasta ahora hemos considerado la esencia del hombre constituida por los modos de la Extensión y el Pensamiento que son atributos de Dios, ateniéndonos para ello a la primera y tercera afirmación acerca de la esencia del alma: es una idea y conoce. Pero no hemos atendido a que el hombre es siempre activo. Este hecho es el que plantea la segunda afirmación: la esencia del hombre es el esfuerzo por mantenerse en su ser.

Es al concebir la esencia del hombre como idea de un cuerpo existente en acto determinado a actuar cuando hemos de establecer que el deseo es la misma esencia del hombre. El deseo no es otra cosa que la expresión del *conatus* referido conjuntamente al alma y al cuerpo, del

cual el hombre es consciente. Es necesario, pues, abordar el estudio del concepto de "conatus" para, posteriormente, ver cómo se aplica al hombre.

### 3.3.5.1. Teoría del conatus

Cada cosa individual de la Naturaleza depende de su potencia de autoconservación; es decir, cada cosa particular tratará de mantener una disposición constante como unidad a pesar de los continuos cambios de sus partes. Cada cosa particular de la Naturaleza sólo mantendrá su unidad en la medida en que conserve una determinada proporción de movimiento y de reposo entre los cuerpos simples que la componen. Estas cosas sufren constantemente cambios en su naturaleza debido a las interacciones con su entorno; pero gracias a que son organismos más o menos complejos pueden admitir una gran variedad de modificaciones sin que se destruya su esencia actual. El esfuerzo primordial de cada cosa particular consistirá en mantener su relación de cohesión. Así lo dice Spinoza en la proposición 6 de la tercera parte de la *Ética*:

"Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser" (324).

El esfuerzo por perseverar en el ser es general para todas las cosas de la Naturaleza. En él reside la definición de toda cosa con una identidad propia y se identifica con la esencia actual de esa cosa, tal y como establece la proposición 7 de la tercera parte de la *Ética*:

"El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es distinto de la esencia actual de la cosa misma" (325).

El esfuerzo de autoconservación no es algo añadido a la cosa; por el contrario, consiste en su propia esencia actual. La esencia actual de cada cosa no sólo hace concebible individualmente a la cosa sino que también por ser actual, tiende a mantenerla en la existencia. El *conatus* de una cosa es el esfuerzo de prolongarse en la duración. El *conatus* es común a todos los individuos -infinitos y finitos-; cada individuo, tomado como una totalidad cerrada en sí, procura permanecer en la existencia conservando su identidad individual "que se produce y reproduce ella misma permanentemente" (386). En el nivel del Individuo infinito, que no está rodeado exteriormente por nada, esta autorreproducción no encuentra obstáculos: el modo infinito inmediato produce eternamente el modo infinito mediato que reproduce eternamente el modo infinito inmediato; en esto consiste la vida del Universo. En el individuo finito los obstáculos surgen: sólo existe una cosa singular si otras cosas singulares le procuran un contexto favorable, si su *conatus* es mantenido por los otros *conatus*; y en algún momento, ocurre siempre, que la cooperación se transforma en antagonismo (387).

De las proposiciones 6 y 7 de la tercera parte de la *Ética* se derivan dos cosas:

Primero, cada individuo es distinto a los demás y tiene una esencia que lo identifica como ser particular.

Segundo, un individuo es lo que su definición contiene y no posee nada que implique contradicción y pueda destruirlo. O sea, ninguna cosa contiene algo que pueda privarla de su existencia sino que por el contrario, se opone a todo lo que la pueda destruir (388). La definición de cada cosa afirma la esencia de la cosa y no la priva de ella:

"Ninguna cosa puede ser destruida  
sino por una causa exterior" (389) .

La definición afirmativa de cada cosa impone a la cosa que es o existe que se esfuerce en seguir existiendo. Se trata siempre del *conatus* de las cosas reales, nunca de las posibles. Es absurdo que en la esencia de una cosa esté contenido algo que implique contradicción, pues, en ese caso, la destruiría:

"Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra" (290).

En consecuencia, cada cosa se esfuerza cuanto puede por perseverar en su ser y autoconservarse de tal manera que, cuanto mayor sea su potencia para conservarse tanto más puede distinguirse su individualidad y naturaleza frente a las causas exteriores.

A esa potencia que se expresa en todo cuanto existe de una determinada manera Spinoza lo llama en la parte tercera de la *Ética* "*conatus*". "*Conatus*" es una palabra latina que significa "esfuerzo" o potencia de las cosas singulares para afirmarse a sí mismas y oponerse a otras cosas. El término *conatus* tiene una riqueza semántica que no permite traducirlo por un sólo término castellano, y, además, su significación varía según el texto en que aparezca. Se puede traducir por "esfuerzo", "tendencia", "fuerza vital", etc.(351). El "esfuerzo" es un impulso fundamental en las cosas singulares que se generaliza a todas las cosas finitas y se fundamenta en el hecho de que al estar limitadas unas por otras, necesitan oponerse a todo aquello que pueda privarlas de su existencia.

El esfuerzo por perseverar en el ser no responde a una libre elección sino que se da necesaria y naturalmente en todas las cosas de la Naturaleza. El *conatus* es idéntico a la esencia de las cosas y, aunque se manifieste de múltiples formas, siempre es único.

No todas las cosas tienen la misma potencia. El grado de potencia de cualquier cosa finita depende del grado de complejidad y del grado de causalidad activa, y no pasiva, en relación a otras cosas distintas de ella; por ello, dice Spinoza, cada cosa se esfuerza "cuanto está a su alcance" por conservar su ser. Cada cosa tiene un grado de ser o de potencia del que depende el esfuerzo que es capaz de hacer. Cuanto mayor sea el grado de potencia de una cosa, mayor tendrá que ser el esfuerzo que realice para conservar su ser frente a las causas externas que la amenazan con destruirla.

La teoría del *conatus* establece una ley que es común a todos los seres. En el *Tratado breve* Spinoza identifica el *conatus* con la Providencia de Dios:

"El segundo atributo que nosotros llamamos propio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo" (392).

La ley del *conatus* es inmanente a la Naturaleza y su unidad se manifiesta como rectora de la actividad de todas las cosas. El *conatus* es, entonces, el que confiere dinamismo a la realidad. No hay que recurrir a causas externas a las cosas para explicar su movimiento, es en las cosas mismas, en cuanto expresión de la naturaleza divina, donde encontramos la razón de su potencia para la acción.

De acuerdo con la definición de Providencia, Spinoza establece una Providencia universal y otra particular:

"La universal es aquella por la cual cada cosa es producida y conservada, en cuanto es una parte de la naturaleza.

La providencia particular es el conato que tiene cada cosa particular en orden a mantener su ser, en cuanto no es considerada como parte de la naturaleza, sino como un todo"(383).

En este pasaje Spinoza justifica la existencia individual como tal y el modo de ser de la realidad; asimismo, establece el *conatus* como una fuerza de cada ser, que lo afirma en su propia realidad existencial distinguiéndolo de los demás seres; y ello, uniendo cada realidad existencial con Dios, por medio de una necesidad interna y no de ninguna finalidad externa.

Según la mayor o menor potencia del *conatus* hay una gradación en los seres modales. En los cuerpos simples, puesto que su esencia se define por su velocidad, la fuerza por perseverar en el ser consistirá en conservar dicha velocidad en línea recta; el *conatus* de los individuos elementales es, pues, el principio de inercia. En los cuerpos inanimados el *conatus* consiste en su resistencia a las causas exteriores y a su posible destrucción por ellas. Los seres vivos poseen el *conatus* más desarrollado y su potencia para establecer relaciones con otros seres y cosas del medio será mayor. Dentro de los seres vivos, tanto los animales como el hombre tienen conciencia de las afecciones de su cuerpo, por tanto, la diferencia entre ellos no será de naturaleza sino de grado, ya que el hombre posee el más alto grado de complejidad. Todas las cosas muestran su *conatus* y no sólo las que tienen un grado relativamente alto de complejidad. Resulta, pues, "que lo que permanece constante en toda la obra de Spinoza es la idea de que el *conatus* o la <<potencia de ser>> de toda cosa expresa en grados diferentes la potencia o la vida de Dios"(384).

Por ser el *conatus* la fuerza que posee cada cosa por perseverar en su ser, Spinoza lo relaciona con aquello que es de utilidad a cada ser para conservarse:

"Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores" (3es) .

En esta línea, el término "utilidad" hay que entenderlo como lo que "favorece" al cuerpo y a la idea-mente para mantenerse y, la "no-utilidad", como aquello que es "nocivo" para el ser.

En la demostración de la proposición 6 de la tercera parte de la *Ética* Spinoza afirma que el esfuerzo por perseverar en su ser cada cosa no es simplemente un principio cosmológico y físico sino la expresión de la potencia de Dios:

"Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan cierta y determinada manera la potencia de Dios" (3es) .

Las cosas particulares expresan a Dios en cuanto son una parte de la naturaleza divina. La esencia y la existencia de las cosas particulares se deriva de la esencia de Dios:

"Hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas

persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios" (397).

El origen de la fuerza por la cual cada cosa persevera en su ser es Dios y, por tanto, el *conatus* no tiene como principio ninguna cosa particular. En el pasaje, Spinoza habla de dos maneras en que la naturaleza de una cosa es determinada: la determinación por otras cosas particulares y la determinación por la necesidad eterna de la naturaleza de Dios; y, es este segundo tipo de determinación, el que confiere a las cosas la energía o potencia para conservar su ser. Pues, no olvidemos, que los modos están determinados a existir y a obrar por la naturaleza divina:

"Todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a obrar de una cierta manera" (398).

Puesto que el esfuerzo por el que cada cosa se mantiene en su ser se sigue de la naturaleza divina, el *conatus* no puede implicar una duración determinada; el *conatus* de una cosa es la prolongación en la duración de una fuerza de existencia eterna:

"El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido" (399).

Perseverar en el ser significa durar, por eso, el *conatus* implica una duración indefinida. El *conatus* siempre es en acto. "A partir del momento en que el modo existe, su esencia en tanto que grado de potencia es determinada como *conatus*, es decir, como esfuerzo o tendencia. No es tendencia a pasar a la existencia, sino a mantenerla" (400). La



esencia del modo siempre es en acto, nunca es "posibilidad"; el *conatus* no puede entenderse como una fuerza que permite "pasar a la existencia", sino como un esfuerzo por mantener esa existencia, ya que el modo está determinado a existir.

Cuando una esencia individual existe en acto, su *conatus* la impulsa a mantenerse en la existencia; si no existiese ninguna causa exterior por la cual fuese destruida, la potencia de conservarse sería ilimitada en el tiempo ya que esta fuerza se sigue de la actividad divina. El hecho de que una cosa particular sea finita y su esfuerzo limitado, se explica porque existen causas exteriores que se oponen a ella y, en un momento determinado, la destruyen.

La teoría del *conatus* constituye una innovación en la época y con ella Spinoza realiza una crítica contra los escolásticos y Descartes. Según recoge Rodríguez Camarero, en la fisiología de la época se distinguían dos corrientes: una, la iatromecánica, que trataba de explicar el ser vivo de acuerdo con la mecánica del S/ XVII, a través de los conceptos de forma geométrica y de fuerza; las fuerzas con las que trabajaba la iatromecánica eran exteriores al cuerpo que movían, por ello se concebía la fuerza como "impulso"; otra, la iatroquímica, explicaba el ser vivo a través de procesos químicos que suceden en el organismo; la fuerza que ponía en movimiento a los cuerpos era immanente a ellos, así, concebían la fuerza como "fuerza vital específica" (401).

La fisiología cartesiana coincidía con la iatromecánica, pues Descartes restringía el funcionamiento del ser vivo a la actividad regida por impulsos semejantes a un modelo mecánico. Spinoza rechaza que la fuerza activa sea el "impulso" e introduce un principio immanente en los cuerpos: el *conatus*. Pero conserva la geometrización,

concepto fundamental de esta corriente científica -la iatromecánica-. Por lo que se refiere a la iatroquímica y a su concepto de "proceso químico elemental", no aparece en Spinoza, aunque sí alude en varios pasajes a la importancia que tienen las funciones digestivas y nutritivas (402). En resumen, "mientras Descartes se encuadra perfectamente en la iatromecánica, Spinoza no es de suyo encuadrable ni en la iatromecánica ni en la iatroquímica, sino que coexisten caracteres de ambas concepciones. Mas lo destacable es su concepción del *conatus*, concepción con la cual rompe con el mecanicismo cartesiano, con la reducción de toda "fuerza" o "vis" actuante a la mera "impulsio" (403).

La doctrina de Spinoza es incompatible con una teoría mecanicista que siga la teoría cartesiana de los animales-máquina, porque la interpretación que hace esta teoría de los seres vivos es contraria al espíritu del spinozismo. La ley que explica la manera de actuar de cada ser existente se encuentra en el esfuerzo de cada ser por mantenerse. Esta ley corresponde al interés de Spinoza de rechazar en los seres -incluido el ser humano-, las causas espontáneas del cambio. Descartes, persiguiendo el mismo fin, había formulado la ley de la inercia:

"La primera ley de la Naturaleza es, que cada cosa permanece en el estado en que se encuentra; así la que alcanza una vez el movimiento continúa moviéndose siempre" (404).

Spinoza reprodujo esta fórmula en los *Principios de filosofía de Descartes* (405), pero sabemos que esta obra no es más que una exposición de la filosofía cartesiana, filosofía que Spinoza conoce muy bien pero que no acepta en absoluto.

El *conatus* en el spinozismo no es inercia porque el sistema rompe las exigencias del mecanicismo. Que Spinoza

haga depender las modificaciones del ser de las causas externas no significa que las cosas particulares carezcan de potencia para dirigir su actividad, significa que el ser se relaciona con otros seres y es afectado por ellos, pero, frente a ellos, debe esforzarse por persistir en su ser y evitar su destrucción.

Para la Escolástica, siguiendo a Aristóteles, la naturaleza de las cosas se explicaba por referencia a la causalidad final de un ser infinito en acto: Dios. Dios era la causa final del movimiento que se produce en el universo, al ser objeto del deseo. Los escolásticos afirmaban que la actividad intencional se debía explicar haciendo referencia a la finalidad de la actuación. Para Spinoza, Dios no es causa final ni la actividad de los modos finitos se puede explicar por medio de la conducta intencional. La noción escolástica de *conatus* difiere de la spinoziana.

Spinoza rechaza la teoría del *conatus* de los escolásticos y la teoría del impulso de Descartes, y el hueco que dejan lo llena con su teoría del *conatus*. La teoría del *conatus* pretende dar cuenta de la actividad de todos los modos finitos y, más en particular, de las conductas intencionales del hombre. Spinoza rechaza el concepto de causa final para explicar el comportamiento de las cosas particulares, pero no niega que existan fines u objetivos que, por desearse, se buscan; así, dice:

"Todos los hombres poseen el apetito de buscar lo que les es útil" (40a).

El concepto de *conatus* permite a Spinoza explicar la actividad de las cosas singulares; por ello, cuando afirma en relación al ser humano que el hombre como parte de la Naturaleza tiene un impulso fundamental que es el esfuerzo por perseverar en su propio ser, no está haciendo una aserción psicológica, lo que está haciendo es utilizar

un juicio que puede aplicarse a toda cosa finita y cuya verdad puede ser demostrada. "El *conatus* en un sentido general designa el esfuerzo de un ser, cualquiera que sea el atributo del que es modo, para persistir en el ser, según su potencia de ser, que funda la unidad del ser humano y de toda otra cosa singular, a pesar de la diversidad de sus expresiones. Luego, el *conatus* es, precisamente, aquello por lo que las cosas <viven y permanecen en Dios>, o, dicho de otro modo, es la vida misma de Dios, en tanto que se expresa según diferentes Grados en la diversidad infinita de las cosas"(407).

El origen de la teoría spinoziana del *conatus* se encuentra en Hobbes, según indica Gebhardt: "De Hobbes ha tomado no sólo los rasgos fundamentales de su teoría del Estado, sino también la idea del instinto de conservación como expresión de su dinamismo metafísico"(408).

Efectivamente, Hobbes habla de "esfuerzo" para referirse a los principios internos de los movimientos voluntarios; así, dice:

"Y aunque los hombres sin instrucción no conciben que exista movimiento alguno allí donde la cosa movida es invisible, o donde el espacio en que es movida es (por su cortedad) imperceptible, ello no impide que tales movimientos sean; pues por pequeño que sea un espacio, aquello que se ha movido a lo largo de un espacio mayor, del cual el pequeño es parte, deberá en primer lugar haberse movido a lo largo de éste. Estos pequeños orígenes del movimiento, dentro del cuerpo, antes de aparecer en el caminar, golpear y otras acciones visibles, son comúnmente llamados ESFUERZO"(409).

Aunque Spinoza conociera la teoría del *conatus* de Hobbes, creemos con Delbos que es en los estoicos en quienes se ha inspirado. "Que la tendencia a conservarse y a

perseguir las cosas que pueden servir para su conservación sea la ley del ser vivo, es lo que los estoicos habían claramente afirmado ya, y es extremadamente verdadero, que del estoicismo o de la tradición estoica es de donde Spinoza ha extraído la línea general de su proposición" (410)

Corrobora esta tesis el hecho de que el propio Hobbes reconozca que lo que él llama "esfuerzo" significa lo mismo que los griegos llamaban "ormé":

"Este esfuerzo, cuando está dirigido hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO, siendo el último el nombre general, y estando el otro a menudo restringido a significar el deseo de comida, es decir, hambre y sed. Y cuando el esfuerzo se aparta de algo, es generalmente llamado AVERSION. Las palabras apetito y aversión nos vienen de los latinos, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, el otro de retirada. Igual significado tienen las palabras griegas para lo mismo, que son  $\delta\rho\mu\acute{\eta}$  y  $\kappa\psi\omicron\rho\mu\acute{\eta}$ "  
(411).

Al decir Hobbes que el significado del término latino "apetito" es el mismo que el del término griego " $\delta\rho\mu\acute{\eta}$ ", entendemos que el *conatus* sería la traducción de la "ormé" estoica. En consecuencia, es de Hobbes, pero sobre todo, a través de él, de los estoicos, de quienes Spinoza recibe la influencia para elaborar su teoría del *conatus*.

Para los estoicos, como recoge Cicerón, "todo animal cuando nace se siente unido a sí mismo y está inclinado a conservar su ser y aquello que puede conservarlo; aborrece su propia destrucción y todo lo que parece causarla" (412). El impulso originario era para ellos "el amor a sí mismo"; en consecuencia, el fin primordial consistirá en esforzarse por persistir en el ser, lo cual conduce a la

búsqueda de lo que es favorable para el ser y el rechazo de lo que le es contrario. "<<Lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido y lo opuesto debe ser rechazado>> es el establecimiento de los impulsos primarios. El primer deber en consecuencia (traducción del griego *Kathêkon*) es conservarse en el estado natural, luego, retener las cosas conformes a la naturaleza y rechazar las contrarias" (413). Para conseguir lo que es beneficioso y constructivo para el ser, el hombre posee un impulso vital que le mueve a actuar; este impulso es, precisamente, la "ormé": "Así como los miembros nos han sido dados de tal forma que parecen concedidos para una determinada forma de vida, así también el impulso del alma, que llaman los griegos "horme", parece habernos sido dado no para un género de vida cualquiera, sino para una determinada forma de vivir" (414). Esta "determinada forma de vivir" no será otra que la vida conveniente y adecuada, que conduce a la virtud y a la sabiduría.

De la doctrina de los estoicos nos interesa destacar dos cosas para nuestra reflexión.

Primero. Para los estoicos el impulso vital consistía en "amarse a sí mismo". También para Spinoza en el *Tratado breve*, el impulso que mueve a la conservación del propio ser es "amor", en este caso "amor natural":

"De donde se concluye claramente que el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del propio cuerpo (hablo de modo), no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante" (415).

Segundo. De las palabras de Cicerón se desprende que para los estoicos la ley por la cual el ser vivo debe tratar de conservarse tenía un marcado carácter finalista. En este punto Spinoza se separa de los estoicos. Para

Spinoza las cosas existentes no actúan con vistas a fines ni su actividad puede explicarse por medio de causas finales; muy al contrario, el operar de los modos finitos obedece a la sola necesidad de la esencia divina. Para Spinoza, el esfuerzo por persistir en el ser no corresponde a espontaneidad alguna ni nace de las cosas mismas que se determinan en razón de fines, sino que nace de Dios.

Consideramos, pues, que aunque en la inspiración de Spinoza están presentes los estoicos, hay que establecer, sin embargo, las debidas distancias entre la teoría del *conatus* spinozista y la "ormé" de los estoicos.

La teoría del *conatus* entendemos que es fundamental para comprender cómo está estructurada y cómo funciona la realidad en Spinoza. El *conatus* es la fuerza de cada ser existente en acto, y, aunque está presente por igual en todos los seres naturales, adquiere una importancia relevante al referirse al hombre. Spinoza da a esta teoría un carácter fundamentalmente antropológico y, por eso, es básica para comprender la trayectoria que el hombre sigue para alcanzar la felicidad.

#### 3.3.5.2. El deseo

El *conatus* es el concepto clave para comprender la existencia actual del hombre (parte de la Naturaleza) en el mundo como realidad dinámica. Y como tal, Spinoza afirma que es el deseo la esencia misma del hombre:

"El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afición cualquiera que se da en ella"  
(416).

A la definición de deseo como esencia misma del hombre en cuanto determinado a actuar, se añade "una vez dada cualquier afección de ella". Spinoza llama "afectos" a los efectos que producen en el hombre los demás cuerpos, aumentando o disminuyendo su potencia. En este sentido, apunta Allendesalazar: "la revolución que introduce a la hora de tratar de los afectos consiste en afirmar que no hay unión, ni tampoco oposición entre el alma y el cuerpo porque lo que constituye la esencia del alma es el deseo" (417).

El *conatus* afirma la existencia del alma y la existencia del cuerpo:

1. El *conatus* afirma la existencia del alma. El alma, idea-mente del cuerpo, en cuanto tiene ideas se esfuerza por conservar su ser y por mantenerse como conciencia o idea reflexiva:

"El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo" (418).

El alma se esfuerza por perseverar en su ser en cuanto que tiene ideas -adecuadas e inadecuadas-; como el alma tiene conciencia de sí a través de las ideas de las afecciones de su cuerpo, es también consciente de su esfuerzo por perseverar en su ser por tiempo indefinido.

2. El *conatus* afirma la existencia del cuerpo. Lo primero que constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto; por tanto, para elevar su potencia de pensar, el alma se esforzará en afirmar todo lo que aumente la potencia del cuerpo:



"Supuesto que lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma"(419).

El alma se esforzará en afirmar la existencia del cuerpo porque le es contraria una idea que excluya la existencia de su cuerpo.

El hombre, en cuanto expresión parcial de la naturaleza divina, posee un *conatus* que se manifiesta como factor unificante de sus múltiples acciones. Por eso, aunque el *conatus* es único, Spinoza distingue entre el *conatus* del alma y el del cuerpo en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*:

"Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre <<apetito>> y <<deseo>> no hay diferencia alguna, si no es la que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos"(420).

De este texto se deriva que el *conatus* cuando se refiere sólo a la mente se llama "voluntad" y cuando está referido a la mente y al cuerpo se llama "apetito" (*appetitus*). Pero, en el hombre, el apetito va acompañado por la conciencia, y entonces, es llamado "deseo".

Respecto al término "deseo", traducción castellana del latín "*cupiditas*", hacemos una observación con el profesor Rábade: "Traducimos el término *cupiditas* por "deseo" a sabiendas de que el semantema castellano de este término es de tipo psicológico. Por eso advertimos al lector de que <<deseo>>, como traducción de *cupiditas*, debe ser entendido fundamentalmente como *deseo ontológico*, ya que no cabe atribuir otro sentido fundamental a una categoría que se identifica con la esencia del hombre" (421).

El pasaje del escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* nos parece crucial para nuestra investigación porque en él Spinoza plantea una serie de cuestiones:

1. El deseo es la potencia de actuar del individuo y el hombre es consciente de esa tendencia apetitiva. Mishari señala a este respecto que "el deseo no es en Spinoza un querer, origen de la desgracia de todo ser, ni tampoco un impulso, fuerza sustancial y dinámica confusa; ni un inconsciente, noche profunda del espíritu..... Con Spinoza no haremos ninguna diferencia entre el apetito y el deseo, aunque (en general) se puede decir que el deseo es el apetito junto a la conciencia de sí mismo" (422). El deseo es consciente en el hombre; la conciencia acompaña al deseo, pero no se confunde con él.

2. "El hombre es deseo" significa que el hombre es el único modo finito capaz de transformar en consciente el *conatus* que constituye cada cosa particular. Dicho de otro modo: todas las cosas singulares son *conatus* y apetito,

pero sólo en el hombre el apetito va acompañado de conciencia.

3. Las últimas líneas del escolio se refieren al mundo de los valores. La concepción spinozista de la moral viene determinada por el deseo humano como hecho original que domina la vida del espíritu y del cuerpo humano. Las acciones humanas no obedecen a finalidad alguna, tienen su origen en el deseo. Asimismo, es el deseo y no la razón la causa primera de la acción; en este sentido, Spinoza afirma que no se desea algo porque sea bueno sino que se juzga bueno porque se desea. No existe el Bien ni el Mal sino lo que es bueno o malo para el hombre; lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo se relaciona con otro y la potencia del segundo aumenta la del primero; lo malo surge cuando un cuerpo descompone la relación de proporción de otro cuerpo. Como dice Deleuze, bueno y malo tienen dos sentidos, "un primer sentido objetivo, pero relativo y parcial: lo que conviene a nuestra naturaleza y lo que no conviene. Y consiguientemente, bueno y malo tienen un segundo sentido, subjetivo y modal, que califica dos tipos, dos modos de existencia del hombre: se llamará bueno (o libre, o razonable, o fuerte) al que se esfuerza, tanto como es en él, por organizar los encuentros, por unirse a lo que conviene a su naturaleza, por componer relaciones con relaciones combinables y, por ello, por aumentar su potencia..... Se llamará malo, o esclavo, o débil, o insensato, al que vive al azar de los encuentros y se contenta con sufrir sus efectos" (423).

El deseo es la esencia del hombre y es la expresión del esfuerzo que debe realizar el hombre por obtener la verdadera libertad. El carácter fundamental del deseo en el ámbito de la moral tiene como consecuencia la crítica de las morales tradicionales; frente a ellas, Spinoza afirma la prioridad de la actividad del hombre a la hora de elaborar unas pautas de conducta. Los valores pierden su carác-

ter absoluto y se integran en el deseo; se trata, no de conseguir unos valores ideales sino de realizar lo mejor posible el deseo. Por eso, señala Misrahi, "la ética de Spinoza no será un moralismo o una doctrina de la pureza o de la perfección interiores en el sentido cristiano o místico, y ni siquiera una teoría mística de la vía por la cual se llega a la liberación espiritual. Lo verdadero es lo contrario. El spinozismo es en primer lugar una teoría de la naturaleza de las cosas y del hombre como deseo, y la moral no puede ser en ningún caso la supresión del deseo o su transfiguración" (424). El deseo, expresión de la propia necesidad de la naturaleza es el esfuerzo de buscar una mayor potencia de existir o perfección.

Según Spinoza, el incremento en la perfección del cuerpo tiene como consecuencia un incremento en la perfección del alma, y, viceversa. El tránsito a una mayor potencia o perfección, en cualquier individuo, se traduce en "alegría", y la disminución de su potencia, en "tristeza". La alegría y la tristeza reflejan siempre un cambio del estado anímico; los cambios se producen por efecto de las causas externas sobre la naturaleza del ser en constante cambio: depende de la configuración puntual de cada individuo que las cosas le afecten de una u otra manera.

Spinoza define la "alegría":

"La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección" (425).

Y la "tristeza":

"La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección" (426).

La alegría y la tristeza son, pues, modalidades del deseo(427) y suponen paso de una perfección menor a una mayor, o a la inversa. La alegría es siempre buena porque supone un aumento o valorización del ser; la tristeza siempre es mala puesto que está ligada a la disminución del ser. Todo lo que favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye la potencia de obrar de nuestra alma(428). Referidas al alma y al cuerpo a la vez, la alegría es llamada "placer" y la tristeza "dolor". A partir del deseo, de la alegría y de la tristeza, Spinoza deriva las diversas emociones que afectan al hombre.

En el ámbito de la moral, el concepto de *conatus* está íntimamente relacionado con el concepto de "virtud":

"Por *virtud* entiendo lo mismo que por *potencia*; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza" (429).

La identificación entre *conatus* y virtud implica que el esfuerzo por conservarse es el único fundamento de la virtud(430). Por ello, la virtud consiste en actuar según las leyes de la naturaleza y es apetecida por sí misma, ya que la felicidad consiste para el hombre en conservar su ser y la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser(431).

La virtud está estrechamente vinculada a la efectiva realización del *conatus*. La eficiencia del *conatus* radica no en la relación alma-cuerpo sino en la relación *ceseo-del-hombre* con el mundo; la virtud se desarrollará en consecuencia, en la relación del hombre con otros hombres y con las cosas y jamás en la soledad ni en el aislamiento:

"Además, se sigue en virtud del Postulado 4 de la Parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener ningún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma"(432).

La suprema virtud es el deseo de conocer a Dios. El *conatus* se deriva de la eterna necesidad de la naturaleza divina y, aplicado al hombre, el *conatus* se manifiesta como deseo de entender bajo el tercer género de conocimiento:

"El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento"(433).

El tercer género de conocimiento permite que el hombre conozca desde la perspectiva de la eternidad. Aquí halla su total justificación aquella afirmación de Spinoza en la que aseguraba que el esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser implica un tiempo indefinido. El deseo de conocer a Dios y el deseo de conocer todas las cosas desde Dios no tiene límites.

### 3.3.6. La esclavitud del alma

La esclavitud del alma deriva del alma misma cuando imagina. La imaginación se caracteriza primordialmente por la pasividad. El hombre que conoce a través de la imaginación está sometido al curso de los acontecimientos, se deja llevar por la pasividad y vive como un esclavo. Esta servidumbre del hombre imaginativo que cree conocer y existir

cuando imagina se explica por medio de las ideas inadecuadas y de la pasión.

El tema de las pasiones guarda relación con la tesis de nuestro trabajo: el hombre como parte de la Naturaleza.

El hombre no es sustancia, es modo: el alma es modo del Pensamiento y el cuerpo modo de la Extensión. Alma y cuerpo se relacionan como una idea y su objeto, no como dos sustancias. El cuerpo es una proporción constante de movimiento y reposo y está sometido incesantemente al choque con los múltiples cuerpos que lo rodean. El alma, idea del cuerpo, refleja esos impactos, y, a través de las afecciones corporales, conoce los cuerpos externos. Esta descripción corresponde al conocimiento imaginativo, siempre condicionado por el propio cuerpo y el estado anímico del alma.

Los afectos o sentimientos son definidos por Spinoza a partir de esta idea del hombre como ser imaginativo que sólo conoce el mundo exterior a través de su propio cuerpo. Los afectos humanos son las ideas de las afecciones corporales; por ello, se rigen por las mismas leyes que rigen la imaginación; son subjetivos, porque la imaginación refleja más bien la situación del cuerpo afectado que la naturaleza de los cuerpos externos; son inciertos y fortuitos, es decir, adoptan el carácter de pasiones: se imponen desde el exterior al hombre y se rigen por las leyes de la asociación de imágenes.

### 3.3.6.1. El alma imaginativa tiene ideas inadecuadas

Las ideas de la imaginación son el resultado de la pasividad del alma y dependen siempre de causas externas que afectan al alma.

"Hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el hombre" (434) .

El conocimiento imaginativo se reduce a tener sensaciones azarosas procedentes de causas externas; estas causas obedecen a las leyes que ordenan la Naturaleza, y dado que en este orden intervienen causas indefinidas, el hombre no puede conocerlo por la imaginación. El hombre se encuentra impotente para explicar la razón por la que se producen los movimientos que afectan su cuerpo.

El conocimiento imaginativo está devaluado en el *spinozismo* y así se manifiesta en el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"Por imaginación entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma (*anima*) un carácter pasivo. Ya que poco importa cómo se la entienda, una vez que hemos verificado que es algo vago y por lo cual el alma (*anima*) es pasiva" (436).

En este texto Spinoza manifiesta indiferencia ante lo que pueda ser la imaginación, por eso la califica de "algo vago", es decir, alejado del conocimiento intelectual y carente de inteligibilidad, producto de la pasividad del alma.

Frente al *Tratado de la reforma del entendimiento* en el que la imaginación es superficialmente tratada, la *Ética* nos ofrece una definición clara de lo que por imaginación debemos entender:



"Cuando el alma considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos entonces que <<imagina>>"(436) .

Esta proposición establece el hecho más radical de la imaginación: el cuerpo es el mediador entre las causas exteriores y las ideas que, al ser afectado, se producen en el alma. Pero la idea de una afección del cuerpo humano no es un conocimiento adecuado porque deriva del cuerpo exterior. Los cuerpos exteriores provocan afecciones en el cuerpo afectado al relacionarse con él y es entonces, cuando, con ocasión de las afecciones, se forman las ideas. El alma humana no conoce verdaderamente los cuerpos exteriores ni su propio cuerpo, lo que conoce es cómo es afectado su cuerpo al chocar con otros cuerpos. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no supone el conocimiento adecuado del cuerpo exterior(437). Tampoco la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano implica el conocimiento adecuado del propio cuerpo humano(438). La razón de esta falta de conocimiento adecuado estriba en que las ideas de las afecciones del cuerpo sólo se refieren al alma humana y no a Dios(439); el conocimiento adecuado de los cuerpos externos y de las partes que componen el cuerpo humano se da en Dios en cuanto que es afectado no sólo por el alma humana sino por todas las ideas. Las ideas de las afecciones del cuerpo en cuanto están referidas sólo al alma humana desconocen sus causas, por tanto, producen confusión y no son claras y distintas.

Siendo el cuerpo mediador en el conocimiento que la idea-mente tiene, ésta no se conoce a sí misma. El alma no se conoce a sí misma al tener percepción de las ideas de las afecciones del cuerpo(440), es decir, las ideas de las afecciones del cuerpo que permiten al alma humana conocer su cuerpo no concuerdan adecuadamente con la naturaleza constitutiva del alma en cuanto idea del cuerpo que el alma es. "Las afecciones de nuestro cuerpo solamente son imáge-

nes corporales" como dice Deleuze(441), y las ideas de esas afecciones tal y como se encuentran en nuestra alma son ideas inadecuadas.

La vida imaginativa da una gran importancia al cuerpo; tanta, que el alma se encuentra esclavizada al conocer porque depende de la mediación del cuerpo para ello. La idea inadecuada no es otra cosa que una afección del cuerpo, por esto es una idea incompleta y confusa; las ideas inadecuadas sólo reflejan el orden externo y fortuito de los seres reales pero no reflejan el verdadero orden interior y necesario de la naturaleza. El conocimiento imperfecto comporta pasividad porque el hombre no es totalidad sino parte y, como tal, no tiene el fundamento en sí mismo. La ignorancia del hombre de este hecho es lo que le esclaviza a la vida imaginativa, condenado a una vida de dependencia, limitación e impotencia.

### 3.3.6.2. Las pasiones

Partiendo de la idea de hombre como ser imaginativo que sólo percibe los cuerpos exteriores a partir de su propio cuerpo, la imaginación refleja más bien la situación del propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Las afecciones son azarosas y, por ello, adoptan el carácter de "pasión". Los afectos humanos son subjetivos y sobre ellos no tiene poder el hombre.

Spinoza nos ha dejado dos definiciones de afectos:

La primera:

"Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas perfecciones, entonces entiendo por <<afecto>> una acción; en los otros casos, una pasión" (442).

Esta definición afirma que los afectos son afecciones del cuerpo, pero también puede aplicarse al alma, y entonces, las ideas serían las ideas de las afecciones del cuerpo. Recurriendo a la teoría del paralelismo y a la correspondencia de los distintos atributos encontramos que la idea de una afección del cuerpo es una afección del alma.

Esta definición también tiene como objetivo diferenciar afectos y afecciones. La afección es la consecuencia o efecto de la actuación sobre un cuerpo de causas externas. La "afección" supone que el cuerpo afectado posee un estado anímico anterior a la relación con otros cuerpos; pues bien, cuando este estado anímico es modificado por la acción de otros cuerpos, transmitiendo al cuerpo una mayor o menor potencia de obrar, se llama "afecto". Así lo explica Rodríguez Camarero: "mientras la afección tiene un mayor sentido de exterioridad, de causa externa que actúa sobre nosotros, en el afecto el acento se coloca en la recepción interna de esta causa externa, que recibíendose en un estado afectivo determinado, aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar en relación con el mismo. El proceso real comprendería a ambos términos; es decir, habría una afección-afecto, un efecto exterior actuante y un estado sentimental modificado por este afecto" (443).

También contribuye Deleuze a explicar la diferencia entre afecto y afección. Generalmente, la afección se refería al cuerpo directamente y el afecto se decía de la mente. Pero, según Deleuze, ésta no sería la auténtica diferencia. La diferencia se encuentra entre "la afección del cuerpo y su idea que envuelve la naturaleza del cuerpo

exterior, por una parte y, por otra, el afecto que envuelve tanto para el cuerpo como para la mente un aumento o disminución de la potencia de actuar. La afección remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo que le afecta, mientras que el afecto remite al paso de un estado a otro, teniendo en cuenta la variación correlativa de los cuerpos afectantes. Existe, pues, una diferencia de naturaleza entre las afecciones-imágenes o ideas y los afectos-sentimientos, aunque los afectos-sentimientos puedan ser presentados como un tipo particular de ideas o de afecciones" (444).

La segunda:

"Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra" (445).

Spinoza identifica afecto y pasión y los pone en relación con la idea confusa que deriva del conocimiento imaginativo y con el *conatus*; el alma se esfuerza por perseverar en su ser indefinidamente y es la idea inadecuada la que afirma una mayor o menor potencia de existir del cuerpo. De aquí se deriva el carácter mediato de los afectos:

"Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados <<afectos del ánimo>>, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar" (446).

Los afectos son producidos por las ideas aunque ellos mismos no sean ideas; son llamados "modos de pensar" porque se dan en el pensamiento o porque son modos de modos (ideas-mentes) del Pensamiento. Pero, mientras que las ideas proporcionan conocimiento y son acciones, los afectos denotan falta de conocimiento e impotencia del alma(447).

Spinoza comienza la tercera parte de la *Ética* definiendo lo que entiende por "obrar" y por "padecer"(448). Ambos conceptos no denotan en definitiva sino dos posibilidades de existencia; una, activa, cuando somos la causa de lo que ocurre en nosotros o fuera de nosotros; otra, pasiva, cuando la causa de lo que nos afecta es exterior a nosotros. Estas dos modalidades de afecciones dan lugar a dos tipos de afectos: los afectos activos y los pasivos. El hombre es la causa de los afectos activos y tiene de ellos una "idea adecuada" o un concepto claro y distinto. En los afectos pasivos o pasiones el hombre no es la causa más que parcialmente y tiene de ellos una "idea inadecuada" o confusa.

El individuo puede ser afectado de muchas maneras y, en consecuencia, pasar por varios estados; estos estados varios de una misma esencia son las afecciones. Las afecciones pueden tener un doble origen. Por una parte, las afecciones que el individuo recibe del exterior; no surgen del propio cuerpo sino de la relación exterior de este cuerpo con el objeto que le afecta; en este caso los afectos son pasivos; cuando los afectos se producen en la relación exterior de un cuerpo con otros cuerpos externos se llaman "pasiones" porque se explican por la idea inadecuada de la afección de ese cuerpo; el hombre no es causa adecuada de sus pasiones. Por otra parte, el individuo puede reaccionar a través de las afecciones ante las variaciones externas; estas afecciones son "acciones" porque constituyen una respuesta del hombre; las ideas de las

afecciones activas son ideas adecuadas porque expresan la esencia del cuerpo afectante.

Vemos, pues, que la noción de afección se desdobra en "acciones" y "pasiones":

"Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras" (445).

Todos los afectos de los que el hombre no es la causa adecuada son pasiones. Incluso aquellos afectos que se definen por el aumento de potencia de actuar son pasiones; tal es el caso de la alegría. Todas las afecciones de nuestro cuerpo están sometidas al determinismo de las leyes de la extensión y, dado que los afectos-sentimientos son las ideas de estas afecciones, los afectos se ordenan de la misma manera que las afecciones. Las leyes de la Naturaleza están necesariamente determinadas y nada ni nadie puede sustraerse a ellas; el hombre, en principio, es impotente ante esta situación: sentirá alegría y aumento de su potencia de actuar, o tristeza y paso a una perfección menor, según sean los encuentros que tiene con los objetos exteriores. Pero, depende de la actitud vital que adopta ante esta realidad el que permanezca esclavizado a ella o se libere. Si la actitud del hombre es de pasividad ante las afecciones que le produce todo aquello que le rodea, entonces, vivirá en la servidumbre de la vida imaginativa, de las ideas inadecuadas y de la pasión. Si el hombre practica la vida de la razón y mantiene una actitud activa entonces, será la causa adecuada de sus afectos y acciones y entenderá que lo verdaderamente útil para él es el conocimiento de Dios; la vida de la razón es la vida del conocimiento verdadero y de la comprensión y, a través de él, logrará

liberarse de la esclavitud de las pasiones, hallando la libertad.

En el Prefacio a la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza nos dice qué es la "servidumbre":

"Llamo "servidumbre" a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor" (450).

Al tema de la servidumbre Spinoza dedica el libro cuarto de la *Ética*, y lo titula precisamente así: "De la servidumbre humana". La denuncia de la servidumbre lleva a Spinoza a deducir todos los aspectos de la impotencia del hombre. Siguiendo a Rousset, esta impotencia se manifiesta en: "1. Impotencia de todos los sentimientos morales y religiosos tradicionalmente recomendados: humildad, obediencia, fe, etc., que lejos de liberar al hombre de la esclavitud, lo hacen permanecer en el ámbito de la pasividad y del conocimiento inadecuado. 2. Impotencia de la voluntad, puesto que no hay voluntad libre que se sustraiga a la necesidad universal y, aunque existiese, sería incapaz de reducir la servidumbre producida por esta necesidad; este es uno de los temas constantes de la reflexión de Spinoza que, sin embargo, será refrenado en el Prefacio de la V parte de la *Ética*, cuando son explicadas la salvación y felicidad humanas. 3. Impotencia de la razón que es la más grave y se explica fácilmente: la razón no es más capaz que la voluntad de aniquilar una servidumbre surgida de la necesidad universal; la razón no es más que conocimiento y los sentimientos son los únicos que pueden oponerse a los sentimientos que son pasiones: en particular, el conocimiento verdadero del bien y del mal permanece en el nivel

del pensamiento general y abstracto, de la representación de los bienes y de los males futuros, lo que no puede tener, evidentemente, bastante peso cuando estamos atrapados por la fuerza del sentimiento inmediato y de la ilusión presente; además, <<quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor>>: el conocimiento verdadero del bien y la consciencia de su ineficacia constituyen la tristeza, un conflicto, una servidumbre complementaria" (451).

Las palabras de Rousset se refieren solamente a lo escrito por Spinoza en la parte cuarta de la *Ética* que está dedicada, como dice el propio Spinoza, a tratar sólo de la impotencia humana (422). En esta parte, la servidumbre se deduce del conocimiento de las leyes necesarias de la Naturaleza y de la conciencia del hombre como parte de esa Naturaleza, y allí la salvación parece imposible. Pero en la parte quinta de la *Ética*, Spinoza trata del poder del entendimiento y de la libertad humana y es allí donde el conocimiento que el hombre tiene de la necesidad universal y de sí mismo como parte, son utilizados para introducir el conocimiento del tercer género. De aquí, dice Rousset, surge la gran paradoja del spinozismo y su verdad, lo que se puede denunciar como su contradicción, pero que, en realidad, es su coherencia: esta paradoja deriva, precisamente, de que lo que determina la servidumbre e impotencia humana constituye también su salvación (453).

En la definición de servidumbre, Spinoza nos plantea un hecho muy claro: vencido por las afecciones del mundo exterior, el hombre hace lo contrario de lo que quiere; ésta es, sucintamente, la definición de impotencia. Pero, ¿siempre ocurre así? ¿El hombre siempre actúa en contra de sus intereses? Al respecto, como señala Matheron, hemos de considerar dos casos. Uno, en el que una conducta como la descrita puede sernos dictada por la pasión, es decir, por ideas inadecuadas; una afección pasiva no es necesariamente perjudicial, pues, a la largo plazo, de un



buen condicionamiento resulta una buena conducta. Puesto que, entonces, nuestro comportamiento nos es útil, ¿por qué no se habla de virtud? No ocurre así, porque el hombre permanece, aun en ese caso, impotente, ya que son causas externas las que lo rigen, aunque le conduzcan bien en la acción y le resulten beneficiosas. El hombre persigue su interés, pero sin saber en qué consiste ese interés, está a merced de las circunstancias que cambian continuamente. Otro caso es aquél en el que el hombre está determinado a actuar por ideas adecuadas. En este caso no se comporta ciegamente, pues comprende lo que hace y, es entonces, solamente, cuando surge la potencia de actuar y la virtud; el hombre es la única causa de sus actos, y su *conatus*, esencia misma del hombre, se convierte en el origen de las afecciones que dirigen su actividad. La actividad del hombre no se rige entonces por las relaciones fortuitas sino por el conocimiento de lo que le es útil, de tal manera que su conducta se deduce sólo de su propia naturaleza sin intervención de los objetos exteriores(454).

La vida del individuo que conoce a través de la imaginación es una vida de pasión. La esencia del individuo está constituida, como ya hemos señalado, por el deseo o esfuerzo por perseverar en el ser indefinidamente. Este deseo se convierte en pasión cuando deriva de una cosa que no puede ser concebida independientemente por ella misma sin relación a las demás cosas. En Spinoza, la teoría de las pasiones, es una teoría de la imaginación, pero, observa Misrahi, no en un sentido pasivo, es decir, no en el sentido de que por ignorancia el espíritu pueda dejar de pensar y caer en el mundo de lo imaginario(455). Misrahi apoya esta afirmación en el hecho de que la imaginación en Spinoza es un acto intencional que tiene como objetivo realizar un fin, y en sí misma no constituye un mal, sólo es perjudicial en la medida en que el alma no es consciente de sus actos ni se reconoce a sí misma como parte(456).

Spinoza repite asiduamente que la vida pasional ha de ser superada, pero, también, que todas las pasiones son legítimas porque son producidas por el efecto de la necesidad universal. No hay pasiones buenas o malas objetivamente, es el individuo el que construye este juicio de valor según le sean favorables o nocivas; lo "bueno" y lo "malo" son ficciones inventadas por la subjetividad humana. Como dice Brunschvicg, desde el punto de vista de la naturaleza universal y de la verdad absoluta, las pasiones no tienen relación con la moralidad(457).

Spinoza se enfrenta a los filósofos que antes de él han trabajado el tema de las pasiones. Se propone hacer un análisis riguroso de los afectos en el que se demuestre que la pasión no es negatividad o carencia sino potencia. Para ello, demuestra que hay que partir del cuerpo y no del alma. Al comienzo de la tercera parte de la *Ética* Spinoza dice que en la Naturaleza no sucede nada que pueda atribuirse a vicio de ella(458), y explica la distancia que le separa de sus antecesores. También en el *Tratado político* Spinoza se pronuncia en la misma línea. Tomando en consideración ambas obras, a saber, el Prefacio de la parte tercera de la *Ética* y el *Tratado político*, encontramos la crítica que hace Spinoza a las doctrinas anteriores.

Primero, rechaza la concepción de los que consideran el hombre como un imperio dentro de otro imperio. Comprenden al hombre como un ser superior y distinto a los seres que le rodean y lo dotan de un alma capaz de dirigir y controlar al cuerpo. Además, puesto que piensan que el hombre es eminentemente razón, repudian aquellas conductas que no se ajustan a la razón tachándolas de detestables(459). Para Spinoza, el hombre es igual que los demás seres, parte de la Naturaleza, todos se rigen por las mismas leyes que no son otras que las leyes de la Naturaleza; siendo la principal el esfuerzo por perseverar en el

ser, Spinoza desvincula las pasiones del alma y las remite al cuerpo.

Segundo, se refiere a Descartes para recordarnos que la teoría cartesiana de las pasiones se fundamentaba en el clásico dualismo de dos sustancias constitutivas del hombre y en la superioridad del alma respecto al cuerpo. Descartes creyó que el alma tenía una potencia absoluta sobre el cuerpo y trató de investigar cómo ejercía dicho poder sobre los afectos(450). Y, aunque consideró las pasiones como fuerzas físicas y las trató de explicar a través de sus primeras causas, se equivocó en la investigación porque no dejó de oponer el alma al cuerpo ni desechó la tesis del libre albedrío.

Tercero, extiende la crítica a los políticos. Los políticos tienen en común con los filósofos la concepción negativa del hombre y de las pasiones. Los políticos han aprendido por experiencia que mientras haya hombres existirán vicios(451). Por ello, se esfuerzan en prevenir la malicia humana mediante normas, teniendo siempre como punto de referencia la práctica.

Spinoza insiste en los dos textos en la necesidad de comprender la pasión como consecuencia de la actividad del alma y del cuerpo a la vez, así como su carácter puramente circunstancial que da fuerza o debilita por entero, de ahí la dependencia de las pasiones del objeto que afecta al cuerpo humano: la pasión se define por los efectos que produce en cada caso su objeto. Las pasiones sólo podrán ser conocidas si se tienen en cuenta los cuerpos que actúan sobre ellas. Y el único modo de acceder a esa comprensión de las pasiones es considerarlas bajo el *more geometrico*. Spinoza es consciente de lo chocante que una investigación de este tipo puede parecer y, por ello, comenta la extrañeza que sentirán los filósofos y políticos cuando aborde el tema de los vicios y sinrazones humanas al modo de la

geometría(463), tratándolas como si fuesen líneas o superficies. La visión clásica de las pasiones queda pues, derruida por Spinoza al eliminar todo dualismo: el cuerpo ya no tiene que adecuarse al alma ni viceversa; ambos están guiados por un único deseo de mantenerse en la existencia.

A partir de este deseo que se denomina alegría o tristeza según esté aumentado o disminuido por causas exteriores, Spinoza deduce y analiza en la parte tercera de la *Ética* las demás pasiones, que considera variedades de estas dos primeras. Así lo explica Brunschvicg: "Toda pasión engendra en el alma la idea de una causa exterior a la cual parece que está invariablemente ligada y, esta idea, a su vez, engendra una pasión nueva: así, la pasión de la alegría engendra la pasión del amor y la tristeza desarrolla la pasión del odio. Amor u odio no es más que la alegría o tristeza acompañada de la idea de una causa exterior"(464).

En el *Tratado breve* Spinoza afirma que la alegría y la tristeza, así como el deseo al que están unidas, son las tres afecciones primitivas de las que surgen todas las demás(465). Puesto que el estado primero del hombre es la pasividad, las primeras afecciones son pasiones, lo que quiere decir que los cambios en el estado de ánimo del hombre no dependen de él sino de las causas exteriores que reflejan en el alma ideas confusas e inadecuadas.

En la *Ética* Spinoza dice también:

"Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos -como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos -amor, odio, esperanza, miedo, etc.-, como clases de objetos que nos afectan" (466).

Depende de cómo sea afectado cada individuo por las causas exteriores y de cómo sea la constitución de su naturaleza, que el deseo sea de una manera o de otra; así pues, hay tantas clases de pasiones como clases de objetos que afectan al hombre.

En el primer género de conocimiento el hombre se ve obligado a existir dominado por la pasión. Por el contrario, en el tercer género de conocimiento, los afectos se transforman en acciones y el hombre se libera de la servidumbre de sus pasiones.

### 3.3.7. El alma como idea del cuerpo es perecedera

El alma es idea del cuerpo; como tal, refleja las modificaciones de su cuerpo a través de ideas y, como las modificaciones son variables, las ideas también son fortuitas y pasajeras. El alma expresa la existencia actual de su cuerpo sólo mientras éste dura y, en consecuencia, su conocimiento está determinado por la existencia del cuerpo(487). El alma en cuanto que siente e imagina en virtud de las causas exteriores por las que es afectado su cuerpo parece como el cuerpo y con él; es decir, en tanto el alma es idea del cuerpo sigue el destino del cuerpo.

Pero el alma no sólo es idea del cuerpo sino que también es idea de Dios. La esencia que es el alma humana, como toda esencia, es eterna, porque se concibe por medio de la esencia de Dios. A la esencia, no de los cuerpos en general, sino de tal o cual cuerpo humano en particular, corresponde en el Pensamiento divino una idea que constituye la esencia eterna de tal o cual cuerpo humano(488).

El alma es pues: 1. idea del cuerpo y, como tal, es perecedera; 2. idea de Dios y, en cuanto tal, es eterna. Dicho de otra manera, por una parte, el alma es perecedera

como el cuerpo; por otra parte, es eterna en cuanto constituye la esencia individual de cada ser.

En este punto vamos a ocuparnos de la duración determinada del alma como idea del cuerpo. En el capítulo siguiente abordaremos el estudio de la eternidad del alma como idea de Dios.

El alma es la idea de un cuerpo existente en acto. Todo individuo está formado de esencia y de existencia. La esencia es aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni concebirse(466). Sólo en la sustancia divina la esencia es potencia de existir. La esencia de los modos finitos y, por tanto, la del hombre, no implica la existencia necesaria(470); es decir, puede ocurrir que exista o que no exista. Esto no quiere decir que, realmente, la esencia se distinga de la existencia sino que modalmente, son diferentes. Dios es la causa del ser de las cosas: es causa de que las cosas comiencen a existir y de que perseveren en la existencia(471). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no puede seguirse directamente de los atributos de Dios, pues, lo que se sigue de algún atributo de Dios es infinito y eterno. Lo que es finito se sigue de algún atributo de Dios en cuanto es afectado por algún modo que sea finito y tenga una existencia determinada(472). La esencia del modo no implica la existencia; toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada no puede existir ni ser determinada a actuar si no remite a otra causa que la determine a existir y a actuar, causa que también es finita y tiene una existencia determinada, y así siempre, hasta el infinito(473). La esencia de las cosas particulares y finitas recibe la existencia del exterior; la recibe de Dios pero indirectamente, es decir, no en cuanto que Dios se expresa en ella directa y particularmente sino en cuanto que Dios se manifiesta en todas las esencias particulares. Así, una esencia singular cualquiera será actualizada por la potencia infinita de Dios a través de la rela-

ción de todas las esencias singulares. De aquí se deriva una doble conclusión, como señala Matheron: "En primer lugar, los individuos singulares sólo pueden existir en comunidad como partes del Universo infinito. En segundo lugar, esta cooperación tiene su contrapartida negativa pues un modo finito existe condicionalmente y no incondicionalmente, es decir, un modo finito se actualiza sólo si otro modo finito lo actualiza" (474).

La determinación del modo finito a existir significa tres cosas, según resume Deleuze: "1. Tener causas exteriores a su vez existentes. 2. Tener actualmente una infinidad de partes extensivas, que son determinadas desde fuera por las causas por entrar en la relación precisa de movimiento y de reposo que caracteriza a ese modo. 3. Durar y tender a perseverar, es decir, a mantener esas partes bajo la relación característica, en tanto que otras causas exteriores no las determinan a entrar en otras relaciones" (475).

La definición que nos ha dejado Spinoza de "duración" es:

*"La duración es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia" (476).*

Como vemos, el concepto de duración es definido a partir de la noción de *conatus*. Un ser finito existe sólo si las relaciones con otros cuerpos finitos son favorables, es decir, si el *conatus* de todos ellos es compatible. Pero, en la Naturaleza, el *conatus* constitutivo de una cosa singular es vencido por las causas exteriores que lo superan en potencia. La duración de una cosa particular viene determinada tanto por la propia potencia de esta cosa como por la potencia de las causas exteriores. En la noción

spinozista de duración hay, como dice Zac, "la idea de tensión y de sucesión"(477).

Que cada individuo conserve su individualidad depende de que se conserve la proporción de movimiento y de reposo que lo define:

"Por consiguiente, aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano está conservando la forma del cuerpo humano, y, por tanto, ocasiona que el cuerpo humano pueda afectar, a su vez, de muchas maneras a los cuerpos exteriores, y de esta suerte es bueno. Por su parte, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona que el cuerpo humano revista otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya"  
(478).

Las cosas singulares, al recibir la causa de su existencia del exterior, pueden ser concebidas como inexistentes; no son necesariamente eternas. El atributo del que dependen los modos finitos no puede producirlos todos a la vez, unos deben desaparecer para ceder su lugar a otros y esto ocurre, cuando el entorno los excluye porque las relaciones no son compatibles. Las cosas particulares tienen una duración ilimitada. La duración no es otra cosa que el continuo dinamismo del *conatus*, que mantiene a las cosas particulares en tensión constante al medir su potencia con la potencia de las otras cosas singulares. Esta lucha constante tendrá como final la victoria o la derrota. Si es la victoria, el ser finito continuará su lucha y actividad impulsado por su *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser; si es la derrota, significa la muerte.

La muerte significa el fin del cuerpo y, consecuentemente, de aquellas ideas del alma que son reflejo de las



modificaciones del cuerpo al ser afectado por otros cuerpos; la muerte significa el fin de las ideas inadecuadas y de la vida imaginativa. Pero, la muerte no es el fin del alma como esencia de un ser particular. En este caso, la muerte del cuerpo significa para el alma el acceso a una vida nueva en la que gozará de una duración ilimitada.

La muerte no significa la nada; significa la transformación de una forma de vida en otra forma de vida. El concepto de nada no tiene lugar en el espinosismo, carece de sentido. La nada es una negación. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación, en la que el universo entero es una infinita afirmación. Por esto, como ya vimos en el capítulo primero, Spinoza refuta la tesis ligada al pensamiento judeo-cristiano de creación *ex nihilo*. La muerte se enmarca en la concepción de los modos finitos que se relacionan con otros modos finitos, en cuanto que, luchando todos por mantener su ser, unos logran mantenerlo y otros terminan sucumbiendo. La muerte supone el final de las pasiones, pues, siendo el hombre parte de la Naturaleza, siempre hay partes con más potencia que otras y, en un momento dado, las de más potencia superarán, anulando, a las más débiles o frágiles. Así entiende Spinoza la muerte del cuerpo:

"Debo observar que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de movimiento y de reposo que hay entre ellas" (479).

La muerte del cuerpo y de cada ser particular supone la pérdida de la relación de movimiento y de reposo que constituye la naturaleza de cada ser. Pero hay en cada ser algo eterno que escapa por completo a la muerte. La parte perecedera del cuerpo y del alma, que es idéntica, propiamente, no es el ser-mismo sino lo que en el ser proviene de las causas exteriores. Lo que constituye el

ser-mismo de las cosas singulares es lo que tiene de eterno, su esencia, y ésta sigue existiendo en la esencia de los atributos divinos:

"La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia, ni tampoco de la naturaleza de Dios, considerada en términos absolutos..... Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas" (420).

La muerte consiste en la pérdida de la individualidad que tienen las partes que constituyen la idea-mente del ser particular. Esta pérdida de la unidad individual no es más que la pérdida de las relaciones existenciales pero no se trata de ninguna pérdida esencial. La parte de la idea-mente que está constituida por ideas inadecuadas perece con la desaparición de la existencia del cuerpo. Pero aquella parte de la idea-mente formada por ideas adecuadas permanecerá eternamente junto a la esencia del cuerpo.

# NOTAS

- (1) ET.I.prop.29.schol, V.Peña,pág.78;Gebhart,II,pág.71.  
TB.,cap.VIII, A.Dominguez,pág.93.
- (2) ET.I.prop.29.schol, V.Peña,pág.78;Gebhardt,II,pág.71.
- (3) TB.I.cap.8, A.Dominguez,pág.93.
- (4) ET.I.prop.16, V.Peña,pág.63;Gebhardt,II,pág.60.
- (5) Spinoza se refiere al Pensamiento y la Extensión.
- (6) TB.II.Prefacio. A.Dominguez,pág.97.
- (7) ET.IV.Apéndice.cap.I, V.Peña,pp.326-327;  
Gebhardt,II,pág.266.
- (8) TEJEDOR,C.: *Una antropología del conocimiento*. pág. 173.
- (9) L.c., pág. 175.
- (10) TB.II, A.Dominguez,pp.97-98.
- (11) ET.II.Def.2, V.Peña,pág.100;  
Gebhardt,II,pág.84.
- (12) ET.I.Def.3, V.Peña,pág.44;Gebhardt,II,pág.45.
- (13) ET.II.Ax.I, V.Peña,pág.101;Gebhardt,II,pág.85.
- (14) ET.I.prop.7, V.Peña,pág.48;Gebhardt,II,pág.49.
- (15) ET.I.prop.28.Dem, V.Peña,pág.75;  
Gebhardt,II,pág.69.
- (16) ET.II.prop.10, V.Peña,pág.112;Gebhardt,II,pág.92.
- (17) ET.II.Def.II, V.Peña,pág.100;Gebhardt,II,pág.84.
- (18) ET.I.Def. I, V.Peña,pág.43;Gebhardt,II,pág.45.
- (19) ET.II.prop.10.corol. y Dem, V.Peña,pp.112-113;  
Gebhardt,II,pp.92-93.
- (20) ET.II.prop.10.schol, V.Peña,pp.113-114;  
Gebhardt,II,pp.93-94.  
El subrayado es nuestro.
- (21) GUEROUULT,M.: *Spinoza.II. L'Ame*. pág. 115.
- (22) L.c., pág. 113.
- (23) L.c., pág. 114.
- (24) TB.II.Prefacio,IV-V, A.Dominguez,pp.98-99.
- (25) GUEROUULT,M.: *Spinoza.II.L'Ame*. pág. 114.
- (26) ET.II.Ax.II, V.Peña,pág.101;Gebhardt,II,pág.85.
- (27) ET.II.prop.13, V.Peña,pág.116;Gebhardt,II,pág.96.
- (28) ET.II.prop.13 y Dem, V.Peña,pp.116-117;  
Gebhardt,II,pág.96.
- (29) TEJEDOR,C.: o.c., pág. 176.
- (30) Carta 12A, A.Dominguez, pág. 137.  
Y más tarde Spinoza continúa: o.c., pág.138: "Se me escapa qué entienden los teólogos con la palabra "personalidad", mas no qué entienden por ese vocablo los críticos".
- (31) CM.II.cap.8, A.Dominguez,pág.265;Gebhardt,I,pág.264.
- (32) Ibidem.
- (33) DESCARTES,R.: *Los Principios de la Filosofía*. I. 51.  
J.Izquierdo, pág. 48.
- (34) Ibidem.
- (35) Ibidem.
- (36) Ibidem.
- (37) Ibidem.
- (38) O.c., pág. 49.
- (39) O.c., pp. 50-51.
- (40) L.c., pág. 51.
- (41) Ibidem.

- (42) DESCARTES, R.: *Cuarta Respuesta*. V. Peña, pág. 182.
- (43) ALQUIE, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. pág. 93.
- (44) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 25.
- (45) DESCARTES, R.: *Meditación III*. A.T. VII, pág. 34.
- (46) ALQUIE, F.: o.c., pág. 94.
- (47) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 28.
- (48) L.c., pp. 28-29.
- (49) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 78.
- (50) Ibidem.
- (51) L.c., pp. 85-86.
- (52) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 4. J. Izquierdo, pág. 89.
- (53) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 81.
- (54) L.c., pág. 82.
- (55) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 2. J. Izquierdo, pág. 88.
- (56) DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pág. 81.
- (57) Ibidem.
- (58) ALQUIE, F.: o.c., pág. 94.
- (59) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. I. Art. 30. F. Fernández, pág. 31.
- (60) O.c., pp. 31-32.
- (61) ET. V. Prefacio, A. Domínguez, pp. 341-342; Gebhardt, II, pp. 278-279.
- (62) ET. V. Prefacio, A. Domínguez, pág. 342; Gebhardt, II, pág. 279.
- (63) BRUNSCHWIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 163.
- (64) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 178.
- (65) ET. IV. prop. 57, schol., V. Peña, pág. 310; Gebhardt, II, pág. 252.
- (66) ET. III. Prefacio, V. Peña, pp. 170-171; Gebhardt, II, pp. 137-138.
- (67) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. II, Art. 51. F. Fernández, pág. 47.
- (68) O.c., pp. 90-91.
- (69) O.c., pág. 14.
- (70) O.c., pág. 25.
- (71) O.c., pág. 30.
- (72) Ibidem.
- (73) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. pág. 75.
- (74) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o.c., pág. 74.
- (75) DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*. III. Art. 211. F. Fernández, pág. 132.
- (76) O.c., pp. 41-43.
- (77) O.c., pp. 40-41.
- (78) O.c., pp. 45-48.
- (79) O.c., pág. 40.
- (80) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o.c., pág. 78.
- (81) ET. II. prop. 23. Lema VII. schol., V. Peña, pág. 123; Gebhardt, II, pág. 102.
- (82) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 73.
- (83) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 77.
- (84) LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. pág. 75.
- (85) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 74.

- (86) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pp. 94-95.
- (87) DIE(16), A. Domínguez, pág. 80; Gebhardt, II, pág. 9.
- (88) ET. II. prop. 7. schol., V. Peña, pág. 107;  
Gebhardt, II, pág. 90.
- (89) ET. II. prop. 13. corol., V. Peña, pág. 117;  
Gebhardt, II, pág. 96.
- (90) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 119.
- (91) ET. II. Ax. V., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (92) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pp. 56-57.
- (93) ET. I. prop. 6. corol., V. Peña, pág. 48;  
Gebhardt, II, pág. 48.
- (94) ET. I. prop. 14. corol. 2., V. Peña, pág. 58;  
Gebhardt, II, pág. 56.
- (95) ET. II. prop. 1., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (96) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 38.
- (97) ET. II. prop. 1. Dem., V. Peña, pág. 102;  
Gebhardt, II, pág. 86.
- (98) ET. I. prop. 20., V. Peña, pág. 60;  
Gebhardt, II, pp. 64-65.
- (99) Carta 10 a S. de Vries, A. Domínguez, pp. 122-123;  
Gebhardt, IV, pág. 47.
- (100) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 45.
- (101) ET. II. prop. 1. schol., V. Peña, pág. 102;  
Gebhardt, II, pág. 86.
- (102) Ibidem.
- (103) ET. I. prop. 16., V. Peña, pág. 63; Gebhardt, II, pág. 60.
- (104) ET. II. prop. 7. corol., V. Peña, pág. 106;  
Gebhardt, II, pág. 89.
- (105) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 39.
- (106) ET. II. prop. 2., V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (107) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 40.
- (108) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 66.
- (109) Ibidem.
- (110) ET. II. prop. 2. Dem., V. Peña, pág. 103; Gebhardt, II, pág. 87.
- (111) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pp. 40-41.
- (112) ALQUIE, F.: o.c., pág. 92.
- (113) ALQUIE, F.: o.c., pp. 92-93.
- (114) ET. I. Def. III., V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 46.
- (115) ET. I. Def. IV., V. Peña, pág. 44; Gebhardt, II, pág. 46.
- (116) ET. I. Def. V., V. Peña, pág. 45; Gebhardt, II, pág. 46.
- (117) BRUNSCHVIG, L.: *Écrits philosophiques*. pág. 120.
- (118) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 65.
- (119) Ibidem.
- (120) ET. I. prop. 8. schol. 1., V. Peña, pág. 49;  
Gebhardt, II, pág. 49.
- (121) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 68.
- (122) DELBOS, V.: *Le spinozisme*. pp. 79-80.
- (123) ET. II. prop. 11., V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (124) ET. I. prop. 6., V. Peña, pág. 48; Gebhardt, II, pág. 48.
- (125) DELBOS, V.: o.c., pág. 76.
- (126) ET. II. prop. 7., V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.
- (127) ET. II. prop. 6. corol., V. Peña, pp. 105-106;  
Gebhardt, II, pág. 89.
- (128) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame*. pág. 65.
- (129) ET. II. prop. 7. Dem., V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.

- (130) ET. I. Ax. 4, V. Peña, pág. 46; Gebhardt, II, pág. 46.
- (131) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 108.
- (132) ET. II. propo. 7. corol, V. Peña, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 89.
- (133) PENA, V.: Trad. de la *Ética*. II, nota 4, pág. 106.
- (134) L. c., pág. 107.
- (135) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 77.
- (136) L. c., pág. 76.
- (137) Ibidem.
- (138) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 110.
- (139) L. c., pág. 113.
- (140) ET. I. prop. 31. Dem, V. Peña, pp. 79-80; Gebhardt, II, pág. 72.
- (141) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 114.
- (142) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 77.
- (143) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pp. 107-108; Gebhardt, II, pág. 90:  
 "La substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, pero expresadas de dos maneras.....en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos".
- (144) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 107; Gebhardt, II, pág. 90.
- (145) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 108; Gebhardt, II, pág. 90.
- (146) GUEROUULT, M.: *Spinoza. II. L'Ame.* pág. 86.
- (147) ET. II. prop. 7. schol, V. Peña, pág. 108; Gebhardt, II, pág. 90.
- (148) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 106.
- (149) O. c., pp. 120-121.
- (150) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche.* pág. 71.
- (151) Estas doctrinas están contenidas en LEIBNIZ, F.: *Monadología*. Trad. Julian Velarde. Pentalfa Ediciones. Oviedo, 1981.
- (152) ET. II. prop. 12, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 95.
- (153) ET. III. prop. 2. schol, V. Peña, pág. 175; Gebhardt, II, pág. 141.
- (154) ET. II. Ax. III, V. Peña, pp. 101-102; Gebhardt, II, pp. 85-86.
- (155) Carta 65, Tschirnhaus a Spinoza, A. Domínguez, pág. 353; Gebhardt, IV, pág. 279.

- (156) Carta 66, Spinoza a Tschirnhaus, A. Domínguez, pág. 353; Gebhardt, IV, pág. 280.
- (157) ET. II. prop. 1, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (158) ET. II. prop. 2, V. Peña, pág. 102; Gebhardt, II, pág. 86.
- (159) MATHERON, M.: *Individu et communauté chez Spinoza*. pág. 545.
- (160) ET. III. prop. 2. schol., V. Peña, pág. 175; Gebhardt, II, pág. 141.
- (161) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pp. 23-24.
- (162) L.c., pág. 24.
- (163) TB. Prefacio a la II parte, A. Domínguez, pág. 99.
- (164) ET. II. prop. 10. corol. y Dem, V. Peña, pág. 113; Gebhardt, II, pág. 93.
- (165) TB. Apéndice II, A. Domínguez, pág. 171.
- (166) TB. Apéndice II, A. Domínguez, pp. 172-173.
- (167) ET. II. prop. 11, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (168) ET. II. prop. 11, corol., V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pp. 94-95.
- (169) ET. V. prop. 29. schol., V. Peña, pág. 366; Gebhardt, II, pp. 298-299.
- (170) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 122.
- (171) ET. II. Ax. II, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (172) ET. II. prop. 11, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (173) ET. II. prop. 11. Dem, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 94.
- (174) Ibidem.
- (175) ET. II. prop. 11. Dem, V. Peña, pp. 114-115; Gebhardt, II, pág. 94.
- (176) ET. II. Ax. I, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (177) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. pág. 117.
- (178) RABADE, S.: *Teoría de las ideas en Espinosa*. pág. 292.
- (179) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 110.
- (180) DELBOS, V.: o.c., pág. 80.
- (181) ET. II. prop. 17. schol., V. Peña, pág. 128; Gebhardt, II, pp. 105-106.
- (182) ET. II. Def. III, V. Peña, pág. 100; Gebhardt, II, pág. 84: "Entiendo por ideas un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante";
- (183) PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza*. pág. 47.
- (184) TB. Prefacio a la II parte, nota 5 y 6, A. Domínguez, pág. 99;
- (185) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 27.
- (186) DESCARTES, R.: *Quintas Respuestas*. V. Peña, pág. 263.
- (187) Ibidem.
- (188) PENA, V.: Traducción de las *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. nota 205, pág. 454.
- (189) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame*. cap. I, nota 8, pág. 9.
- (190) Ibidem.
- (191) TB. Prefacio a la II parte, A. Domínguez, pág. 97;
- (192) ET. III. prop. 57. schol., V. Peña, pág. 231; Gebhardt, II, pág. 187: "Idea seu anima".
- (193) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 340; Gebhardt, II, pág. 278: "Anima seu mes".
- (194) CRAPULLI, G. y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Richerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. pág. 123.
- (195) PENA, V.: Traducción de la *Ética*. cap. V. nota 1, pág. 340.

- (196) O.c., pág. 90.
- (197) ET.II.prop.13.schol, V.Peña, pág.117;  
Gebhardt, II, pág.96.
- (198) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 108.
- (199) Ibidem.
- (200) ET.II.Def.VII, V.Peña, pág.101; Gebhardt, II, pág.85.
- (201) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 21.
- (202) Ibidem.
- (203) DELBOS, V.: o.c., pág. 172.
- (204) Carta 73 a Oldenburg, A.Domínguez, pág.387;  
Gebhardt, IV, pág.307.
- (205) Carta 21 a Blijenbergh, A.Domínguez, pág.198;  
Gebhardt, IV, pág.131.
- (206) CRAPULLI, G y GIANCOTTI BOSCHERINI, E: o.c., pág.122.
- (207) LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. pág. 60.
- (208) DESCARTES, R.: *Quintas Respuestas*. V.Peña, pág. 283.
- (209) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 87.
- (210) L.c., pág. 90.
- (211) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 91.
- (212) BRUNO, G.: *Causa, principle, and unity*. Diálogo II. Trad.  
Jack Lindsay Greenwood Press. Connecticut, 1962.  
pág. 86.
- (213) BRUNO, G.: o.c., pp. 77-94.
- (214) DELBOS, V.: o.c., pág. 86.
- (215) ET.II.prop.11.corol, V.Peña, pág.115;  
Gebhardt, II, pp.94-95.
- (216) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 35: "Su alma no pensará nada o casi nada. Nos  
encontramos allí con una especie de psiquismo pre-  
consciente, ciego y sordo, un poco análogo quizá a la  
*mens momentanea* de Leibniz".
- (217) Ibidem.
- (218) ET.II.Ax.IV, V.Peña, pág.102; Gebhardt, II, pág.86.
- (219) ET.II.Ax.V, V.Peña, pág.102; Gebhardt, II, pág.86.
- (220) ET.II.prop.13, V.Peña, pág.116; Gebhardt, II, pág.96.
- (221) ET.II.Def.I, V.Peña, pág.100; Gebhardt, II, pág.84.
- (222) PARKINSON, G.H.R.: o.c., pág. 35.
- (223) ET.II.prop.13.Lema II, V.Peña, pág.119;  
Gebhardt, II, pág.98.
- (224) ET.II.prop.15.schol, V.Peña, pp.59-60;  
Gebhardt, II, pp.57-60.
- (225) PFD.II.Def.I, A.Domínguez, pág.176; Gebhardt, I, pág.181.
- (226) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 26.
- (227) Carta 83, a Tschirnhaus, A.Domínguez, pág.412;  
Gebhardt, IV, pág.333.
- (228) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 26.
- (229) ET.II.prop.13.Lema VII.schol, V.Peña, pág.123;  
Gebhardt, II, pp.101-102.
- (230) ET.II.prop.13.Lema III.Ax.II, V.Peña, pág.120;  
Gebhardt, II, pág.99.



- (231) GUEROULT, M.: *Spinoza*. II. L'Ame. pp. 159-160.
- (232) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 51.
- (233) ET. II. prop. 13. Lema III. Ax. II, V. Peña, pág. 120;  
Gebhardt, II, pág. 99.
- (234) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 51.
- (235) ET. II. prop. 13. Lema III. Def, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pp. 99-100.
- (236) ET. II. prop. 13. Lema VII. Dem, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (237) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pp. 51-52.
- (238) ET. II. prop. 13. Lema V, V. Peña, pág. 122;  
Gebhardt, II, pp. 100-101.
- (239) ET. II. prop. 13. Lema IV, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pág. 100.
- (240) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 52.
- (241) Ibidem.
- (242) ET. II. prop. 13. Lema VII, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (243) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 52.
- (244) L. c., pp. 52-53.
- (245) ET. II. prop. 13. Lema VII, V. Peña, pág. 123;  
Gebhardt, II, pág. 101.
- (246) Carta 32 a Oldenburg. A. Domínguez, pág. 237;  
Gebhardt, IV, pág. 173.
- (247) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 54.
- (248) ET. II. prop. 13. Lema III. Def, V. Peña, pág. 121;  
Gebhardt, II, pp. 99-100.
- (249) ET. II. prop. 13. Lema I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (250) ET. II. prop. 13. Ax. I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (251) ET. II. prop. 13. Ax. II, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (252) ET. II. prop. 13. Lema I, V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (253) DELEUZE, G.: *Spinoza. Filosofía práctica*. pág. 160.
- (254) ET. II. prop. 13. Lema III, V. Peña, pág. 119;  
Gebhardt, II,
- (255) ET. II. prop. 13. Lema IV. Dem, V. Peña, pág. 122;  
Gebhardt, II, pág. 100.
- (256) GUEROULT, M.: *Spinoza*. L'Ame. pág. 170.
- (257) ET. II. prop. 13. Postulado I, V. Peña, pág. 124;  
Gebhardt, II, pág. 102: "Corpus humanum componitur ex  
plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unum-  
quodque valdè compositum est".
- (258) ET. II. prop. 13. Postulados II-VI, V. Peña, pp. 124-125;  
Gebhardt, II, pp. 102-103.
- (259) ET. III. prop. 51, V. Peña, pág. 220; Gebhardt, II, pág. 178.
- (260) RODRIGUEZ CAMARERO, L.: o. c., pág. 78.

- (261) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pp.175-176;  
Gebhardt, II, pág.142.
- (262) CM.II.cap.VI, A.Domínguez, pág.260; Gebhardt, I, pág.259.
- (263) En el apartado 3.2.1.: Relación alma-cuerpo, vimos cómo Descartes explicaba la interacción entre ambos, a través de la glándula pineal.
- (264) ALLENDESALAZAR, M.: *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, pág. 63.
- (265) HAMPSHIRE, S.: o.c., pp. 95-96.
- (266) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pág. 178.
- (267) Carta 32 a Oldenburg, A.Domínguez, pág.238;  
Gebhardt, IV, pág.174:  
"En cuanto a lo que usted escribe a continuación, que yo he insinuado que casi todas las reglas cartesianas del movimiento eran falsas, si bien recuerdo, dije que esa era la opinión de Huygens; además, sólo afirmé que era falsa la sexta, y añadí que, en mi opinión, también Huygens se equivocaba en ese punto".
- (268) Carta 26 a Oldenburg, A.Domínguez, pág.220;  
Gebhardt, IV, pág.159.
- (269) Carta 81 a Tschirnhaus, A.Domínguez, pág.409;  
Gebhardt, IV, pág.332.
- (270) CM.II.cap.VI, A.Domínguez, pág.260; Gebhardt, I, pág.259.
- (271) DELBOS, V.: o.c., pág. 89.
- (272) DELBOS, V.: o.c., pág. 88.
- (273) GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame.* pp. 183-184.
- (274) O.c., pág. 175.
- (275) O.c., pp. 184-185.
- (276) DELBOS, V.: o.c., pág. 90.
- (277) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pág.175;  
Gebhardt, II, pág.142.
- (278) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 101.
- (279) ALLENDESALAZAR, M.: o.c., pp. 64-71.
- (280) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pág.176;  
Gebhardt, II, pág.142.
- (281) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pp.176-177;  
Gebhardt, II, pp.142-143.
- (282) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pp.177-178;  
Gebhardt, II, pp.143-144.
- (283) ET.III.prop.2.schol, V.Peña, pp.178-179;  
Gebhardt, II, pág.144.
- (284) ET.II.prop.13, V.Peña, pág.116; Gebhardt, II, pág.96.
- (285) ET.II.prop.13.corol y schol, V.Peña, pág.117;  
Gebhardt, II, pp.96-97.
- (286) ET.II.prop.12, V.Peña, pág.115; Gebhardt, II, pág.95.
- (287) ET.II.prop.26, V.Peña, pág.136; Gebhardt, II, pág.112.
- (288) ET.II.prop.26.Dem, V.Peña, pág.136;  
Gebhardt, II, pág.112.
- (289) ET.II.prop.19, V.Peña, pág.130; Gebhardt, II, pág.107.
- (290) ET.II.prop.17, V.Peña, pág.126; Gebhardt, II, pág.104.
- (291) ET.V.prop.21, V.Peña, pág.360; Gebhardt, II, pág.294.
- (292) ET.III.prop.10, V.Peña, pág.184; Gebhardt, II, pág.146.
- (293) ET.II.prop.14, V.Peña, pág.125; Gebhardt, II, pág.103.
- (294) ET.III.prop.51, V.Peña, pág.220; Gebhardt, II, pág.182.
- (295) ET.II.prop.13.schol, V.Peña, pág.117;  
Gebhardt, II, pp.96-97.

- (296)ET. II. prop. 13. schol., V. Peña, pág. 118;  
Gebhardt, II, pág. 97.
- (297)HAMELIN: *El sistema de Descartes*, pág. 276.
- (298)ET. II. prop. 15, V. Peña, pág. 125; Gebhardt, II, pág. 103.
- (299)Expresión utilizada por ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pág. 94.
- (300)ET. II. prop. 15. Dem., V. Peña, pág. 125;  
Gebhardt, II, pág. 103.
- (301)HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 80.
- (302)HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 81.
- (303)HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*. Apéndice, pp. 829-830.
- (304)GUEROULT, M.: *Spinoza. L'Ame*, pág. 192.
- (305)L.c., pp. 192-193.
- (306)ET. III. prop. 3. Dem., V. Peña, pág. 179; Gebhardt, II, pág. 145.
- (307)ET. III. prop. 9. Dem., V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pág. 147.
- (308)ET. II. prop. 36. Dem., V. Peña, pág. 143; Gebhardt, II, pág. 118.
- (309)ET. V. prop. 1, V. Peña, pág. 343; Gebhardt, II, pág. 281.
- (310)HAMPSHIRE, S.: o.c., pág. 81.
- (311)RABADE, S.: *Teoría de la ideas en Espinosa*, pág. 293.
- (312)DESCARTES, R.: *Meditación VI*. A.T. VII, pp. 84-85:  
"Si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de tal modo que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y si sólo de la disposición de sus órganos..... Advierto,..... que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo".
- (313)PASCAL: *Pensamientos*. Trad. Juan Domínguez Berrueta. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980. pág. 242:  
"Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen el menor de los espíritus; porque el espíritu conoce todo esto y a sí mismo; y los cuerpos, nada".
- (314)HOBBES, T.: *Leviatán*. Introducción. Trad. Antonio Escohotado. Editora Nacional. Madrid, 1979. pág. 117:  
"Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el corazón sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué las articulaciones sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artifice proyectó?".
- (315)DIE(85), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (316)FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Espinosa*, pág. 197.
- (317)ET. IV. Apéndice VI, V. Peña, pág. 328; Gebhardt, II, pág. 267.
- (318)DIE(71), A. Domínguez, pp. 104-105; Gebhardt, II, pp. 26-27.
- (319)DIE(108), A. Domínguez, pp. 121-122;  
Gebhardt, II, pp. 38-39.
- (320)DIE(105), A. Domínguez, pág. 120; Gebhardt, II, pág. 38.
- (321)DIE(93), A. Domínguez, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 34.

- (322)ET.II.prop.13.schol, V.Peña,pág.118;  
Gebhardt,II,pág.97.
- (323)Ibidem.
- (324)ET.II.Ax.II, V.Peña,pág.101;Gebhardt,II,pág.85.
- (325)ET.II.prop.3, V.Peña,pág.103;Gebhardt,II,pág.87.
- (326)ET.II.prop.3.Dem, V.Peña,pág.103;Gebhardt,II,pág.87.
- (327)GUEROULT,M.:*Spinoza. L'Ame.* pág. 49.
- (328)Ibidem.
- (329)ET.II.prop.4, V.Peña,pág.104;Gebhardt,II,pág.88.
- (330)ET.II.prop.30, V.Peña,pág.78;Gebhardt,II,pág.71.
- (331)ET.II.prop.30.Dem, V.Peña,pág.78;Gebhardt,II,pág.71.
- (332)ET.II.prop.31.schol, V.Peña,pp.80-81;  
Gebhardt,II,pág.72.
- (333)ET.II.prop.11.schol., V.Peña,pág.115;  
Gebhardt,II,pág.95.
- (334)HAMPSHIRE,S.: o.c., pág. 82.
- (335)GUEROULT,M.:*Spinoza. L'Ame.* pág. 355.
- (336)MISRAHI,R.:*Spinoza.* pág. 89.
- (337)ET.II.prop.48.schol, V.Peña,pág.160;  
Gebhardt,II,pág.129.
- (338)Ibidem.
- (339)MISRAHI,R.:*Spinoza.* pág. 89.
- (340)ET.II.prop.49.corol, V.Peña,pág.162;  
Gebhardt,II,pág.131.
- (341)ET.II.prop.49, V.Peña,pág.161;  
Gebhardt,II,pág.130.
- (342)ET.II.prop.48.schol, V.Peña,pp.160-161;  
Gebhardt,II,pág.129.
- (343)ET.II.prop.49.Dem, V.Peña,pp.161-162;  
Gebhardt,II,pág.129.
- (344)DOMINGUEZ,A.:Traducción de CM.II.cap.XII, nota 333,  
pág. 337.
- (345)CM.II.cap.XII, A.Domínguez,pág.281;Gebhardt,I,pág.277.
- (346)PFD.II.prop.15, A.Domínguez,pp.168-169;  
Gebhardt,I,pág.173.
- (347)PARKINSON, G.H.R.: o.c., pp. 39-40.
- (348)ET.V.Prefacio, V.Peña,pág.343;Gebhardt,II,pág.280.
- (349)Carta 2 a Oldenburg, A.Domínguez,pp.82-83;  
Gebhardt,IV,pág.9.
- (350)PFD.Prefacio de L.Meyer, A.Domínguez,pp.133-134;  
Gebhardt,I,132.
- (351)ET.II.prop.49.Dem, V.Peña,pág.162;Gebhardt,II,pág.130.
- (352)ET.II.prop.49.schol, V.Peña,pp.163-164;  
Gebhardt,II,pp.131-132.
- (353)ET.II.prop.49.schol, V.Peña,pág.166;  
Gebhardt,II,pág.132.
- (354)Ibidem.
- (355)DIE(71), A.Domínguez,pp.104-105;Gebhardt,II,pp.26-27.
- (356)ET.II.prop.49.schol, V.Peña,pág.168;  
Gebhardt,II,pág.135.
- (357)ET.II.prop.35.Dem, V.Peña,pág.142;Gebhardt,II,pág.117.
- (358)DIE(72), A.Domínguez,pág.105;Gebhardt,II,pág.27.
- (359)ET.II.prop.35.Dem, V.Peña,pág.142;Gebhardt,II,pág.117.
- (360)ET.II.prop.36.Dem, V.Peña,pág.143;Gebhardt,II,pág.118.
- (361)PENA,V.:Traducción de la *Ética*, nota 25, pág. 161.
- (362)DELEUZE,G.:*Spinoza, Kant, Nietzsche.* pág. 50.

- (363) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 65.
- (364) Carta 58 a G.H. Schuller, A. Domínguez, pág. 337;  
Gebhardt, IV, pág. 266.
- (365) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 51.
- (366) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 148.
- (367) TB. II. cap. 19(7), A. Domínguez, pág. 142.
- (368) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*.  
pág. 119.
- (369) ALQUIE, F.: o.c., pág. 104.
- (370) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 64.
- (371) DIE (36), A. Domínguez, pág. 89; Gebhardt, II, pág. 15.
- (372) Ibidem.
- (373) DIE (31), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 14.
- (374) DIE (35), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, II, pág. 15.
- (375) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 23.
- (376) ET. V. prop. 29. schol., V. Peña, pág. 366;  
Gebhardt, II, pp. 298-299.
- (377) ALQUIE, F.: o.c., pp. 134-135.
- (378) ALQUIE, F.: o.c., pág. 135.
- (379) TEJEDOR, C.: o.c., pág. 266.
- (380) ALQUIE, F.: o.c., pág. 134.
- (381) ET. II. prop. 11 y Dem., V. Peña, pág. 114;  
Gebhardt, II, pág. 94.
- (382) ET. IV. prop. 18. Dem., V. Peña, pág. 271; Gebhardt, II, pág. 106.
- (383) ET. V. prop. 36. schol., V. Peña, pág. 372;  
Gebhardt, II, pág. 303.
- (384) ET. III. prop. 6, V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (385) ET. III. prop. 7, V. Peña, pág. 182; Gebhardt, II, pág. 147.
- (386) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*.  
pág. 22.
- (387) L.c., pp. 22-23.
- (388) ET. III. prop. 6. Dem., V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (389) ET. III. prop. 4, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 145.
- (390) ET. III. prop. 5, V. Peña, pág. 180; Gebhardt, II, pág. 145.
- (391) RABADE, S.: *Espinoza: razón y felicidad*. pág. 219.
- (392) TB. I. cap. 5, A. Domínguez, pág. 84.
- (393) TB. I. cap. 5, A. Domínguez, pp. 84-85.
- (394) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 103.
- (395) ET. IV. prop. 20. schol., V. Peña, pp. 274-275;  
Gebhardt, II, pág. 224.
- (396) ET. III. prop. 6. Dem., V. Peña, pág. 181; Gebhardt, II, pág. 146.
- (397) ET. II. prop. 45. schol., V. Peña, pág. 156;  
Gebhardt, II, pág. 127.
- (398) ET. I. prop. 29. Dem., V. Peña, pág. 77; Gebhardt, II, pág. 71.
- (399) ET. III. prop. 8, V. Peña, pág. 182; Gebhardt, II, pág. 147.
- (400) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 89.
- (401) RODRIGUEZ, L.: o.c., pp. 80-81.
- (402) L.c., pp. 81-82.
- (403) L.c., pág. 82.
- (404) DESCARTES, R.: *Los principios de la Filosofía*. II. 37.  
J. Izquierdo, pág. 89.
- (405) PFD. II. prop. 14, A. Domínguez, pág. 197;

- Gebhardt, I, pp. 201-202.
- (406) ET. I. Apéndice, V. Peña, pág. 90; Gebhardt, II, pág. 78.
- (407) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. pág. 100.
- (408) GEBHARDT, C.: *Spinoza*. pág. 89.
- (409) HOBBS, T.: o.c., pág. 157.
- (410) DELBOS, V.: o.c., pág. 119.
- (411) HOBBS, T.: o.c., pág. 157.
- (412) CICERON: *De finibus*. III. Traducción, introducción y notas de Víctor José Herrero Llorente. Ed. Gredos. Madrid, 1987. pág. 186.
- (413) L.c., pág. 188.
- (414) L.c., pág. 191.
- (415) TB. Apéndice II (6), A. Domínguez, pp. 171-172.
- (416) ET. III. Def. de los Afectos, V. Peña, pág. 234; Gebhardt, II, pág. 190.
- (417) ALLENDESALAZAR, M.: o.c., pág. 73.
- (418) ET. III. prop. 9, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pág. 149.
- (419) ET. III. prop. 10. Dem, V. Peña, pág. 184; Gebhardt, II, pág. 148.
- (420) ET. III. prop. 9. schol, V. Peña, pág. 183; Gebhardt, II, pp. 147-148.
- (421) RABADE, S.: *Espinosa: razón y felicidad*. pág. 224.
- (422) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pp. 95-97.
- (423) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pp. 29-30.
- (424) MISRAHI, R.: *4 Spinoza*. pág. 102.
- (425) ET. III. Def. de los Afectos II, V. Peña, pág. 235; Gebhardt, II, pág. 191.
- (426) ET. II. Def. de los Afectos III, V. Peña, pág. 235; Gebhardt, II, pág. 191.
- (427) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 98.
- (428) ET. III. prop. 11, V. Peña, pág. 184; Gebhardt, II, pág. 148.
- (429) ET. IV. Def. VIII, V. Peña, pág. 257; Gebhardt, II, pág. 210.
- (430) ET. IV. prop. 22. corol, V. Peña, pág. 276; Gebhardt, II, pág. 225.
- (431) ET. IV. prop. 18. schol, V. Peña, pág. 272; Gebhardt, II, pág. 223.
- (432) ET. IV. prop. 18. schol, V. Peña, pág. 272; Gebhardt, II, pp. 222-223.
- (433) ET. V. prop. 25, V. Peña, pág. 363; Gebhardt, II, pág. 298.
- (434) DIE (84), A. Domínguez, pp. 111-112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (435) DIE (84), A. Domínguez, pág. 112; Gebhardt, II, pág. 32.
- (436) ET. II. prop. 26. Dem, V. Peña, pág. 136; Gebhardt, II, pág. 112.
- (437) ET. II. prop. 25, V. Peña, pág. 135; Gebhardt, II, pág. 111.
- (438) ET. II. prop. 27, V. Peña, pág. 137; Gebhardt, II, pág. 111.
- (439) ET. II. prop. 28, V. Peña, pág. 137; Gebhardt, II, pág. 113.
- (440) ET. II. prop. 23, V. Peña, pág. 133; Gebhardt, II, pág. 110.
- (441) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. pág. 211.
- (442) ET. III. Def. III, V. Peña, pág. 172; Gebhardt, II, pág. 139.
- (443) RODRIGUEZ, L.: o.c., pág. 24.
- (444) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 43.
- (445) ET. III. Definición de los Afectos, V. Peña, pág. 249; Gebhardt, II, pág. 204.
- (446) ET. II. Ax. III, V. Peña, pp. 101-102; Gebhardt, II, pp. 85-86.
- (447) ET. IV. prop. 45. schol, V. Peña, pág. 300;

- Gebhardt, II, pp. 244-245.
- (448) ET. III. Def. II, V. Peña, pág. 172; Gebhardt, II, pág. 139.
- (449) ET. III. prop. 1, V. Peña, pág. 173; Gebhardt, II, pág. 140.
- (450) ET. IV. Prefacio, V. Peña, pág. 251; Gebhardt, II, pág. 206.
- (451) ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme*. pág. 162.
- (452) ET. IV. prop. 17. schol, V. Peña, pág. 270; Gebhardt, II, pág. 321.
- (453) ROUSSET, B.: o.c., pág. 162.
- (454) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. pp. 248-249.
- (455) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 116.
- (456) Ibidem.
- (457) BRUNSCHWIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 87.
- (458) ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (459) ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 170; Gebhardt, II, pág. 137. y TP. I (1), A. Domínguez, pág. 77; Gebhardt, III, pág. 273.
- (460) ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (461) TP. I (2), A. Domínguez, pág. 79; Gebhardt, III, pp. 273-274.
- (462) Ibidem.
- (463) ET. III. Prefacio, V. Peña, pág. 171; Gebhardt, II, pág. 138.
- (464) BRUNSCHWIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 80.
- (465) TB. II. cap. III, A. Domínguez, pp. 103-106.
- (466) ET. III. prop. 56, V. Peña, pág. 227; Gebhardt, II, pág. 184.
- (467) ET. V. prop. 21. Dem, V. Peña, pág. 360; Gebhardt, II, pp. 294-295.
- (468) ET. V. prop. 22, V. Peña, pág. 361; Gebhardt, II, pág. 295.
- (469) ET. II. prop. 10. schol I, V. Peña, pág. 114; Gebhardt, II, pág. 93.
- (470) ET. II. Ax. I, V. Peña, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 85.
- (471) ET. I. prop. 24. Dem, V. Peña, pág. 73; Gebhardt, II, pág. 67.
- (472) ET. I. prop. 28. Dem, V. Peña, pp. 75-76; Gebhardt, II, pág. 69.
- (473) ET. I. prop. 28. Dem, V. Peña, pág. 75; Gebhardt, II, pág. 69.
- (474) MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. pág. 19.
- (475) DELEUZE, G.: *Spinoza, Kant, Nietzsche*. pág. 81.
- (476) CM. I. cap. IV, A. Domínguez, pág. 243; Gebhardt, I, pág. 244.
- (477) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. pág. 162.
- (478) ET. IV. prop. 39. Dem, V. Peña, pág. 295; Gebhardt, II, pp. 239-240.
- (479) ET. IV. prop. 39. schol, V. Peña, pág. 295; Gebhardt, II, pág. 240.
- (480) ET. II. prop. 30. Dem, V. Peña, pp. 139-140; Gebhardt, II, pp. 114-115.

## CAPITULO CUARTO

### EL ALMA ES IDEA DE DIOS

#### 4.1. EL ALMA ES UNA PARTE DEL ENTENDIMIENTO INFINITO

Spinoza siempre sitúa todas las piezas de su sistema desde el punto de vista del entendimiento infinito de Dios, nunca desde el punto de vista del entendimiento finito del hombre. Concibe el entendimiento humano con una entidad metafísica distinta de la del entendimiento divino, porque el alma (idea-mente) es parte de la naturaleza divina.

"Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto (*ideatum*). Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto sólo percibe el cuerpo humano, y en este sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito "(1).

Que el alma humana es parte del entendimiento infinito no significa sino que el alma tiene potencia de pensar en la medida que participa de la potencia absoluta de pensar. Esto implica, a su vez, que el alma es modo del atributo Pensamiento y una parte del entendimiento infinito.



Pero, aunque decimos que el alma humana es pensamiento por ser parte de Dios, hay que distinguir el pensamiento de Dios del pensamiento humano. Spinoza los distingue en varias ocasiones; nosotros elegimos dos pasajes que nos parecen significativos.

El primero se encuentra en los *Pensamientos Metafísicos*:

"Nosotros no atribuimos a Dios un pensamiento como el nuestro, es decir, capaz de ser afectado por los objetos y limitado por la naturaleza de las cosas, sino un pensamiento que es acto puro y que implica, por tanto, la existencia, como ya se ha mostrado antes con suficiente amplitud" (2).

De este texto se deriva la limitación del entendimiento finito en dos sentidos. El pensamiento del alma humana es limitado en función de su consideración modal como parte. Frente a él, el pensamiento divino goza de un gran privilegio pues posee infinitos sistemas de ideas que corresponden a las modificaciones del atributo Pensamiento y de los demás atributos. El pensamiento finito sólo es la idea del cuerpo modificada por las variaciones que sufre su cuerpo extenso y sólo puede conocer lo que es fruto directo de la experiencia. He aquí una segunda limitación del alma: las ideas inadecuadas, formadas a partir de un conocimiento imperfecto ligado a la imaginación.

El segundo texto se encuentra en la *Ética*:

"Si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían con-

cordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador. Demostraré esto como sigue. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los demás) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas; sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es de tal y cual manera porque de tal o cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios. Por lo cual, el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia..... Y de este modo, como el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir (según hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe diferir de ellas, tanto en razón de su esencia, como en razón de su existencia. En efecto, lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene..... Por lo cual, la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Ahora bien: el entendimiento de Dios es causa no sólo de la esencia sino también de la existencia de nuestro entendimiento. Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, como queríamos" (3).

Este escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética* está dedicado a criticar las doctrinas contrarias a las expuestas por Spinoza en el corolario I y II, a saber: 1. No hay ninguna causa que incite a Dios a

obrar; Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza. 2. Sólo Dios es causa libre(4).

El desarrollo del escolio se basa en la afirmación "el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios". De ella se derivan dos consecuencias: 1. En Dios, el entendimiento y la voluntad son una y la misma cosa. 2. El entendimiento y la voluntad del hombre difieren del entendimiento y la voluntad de Dios, en cuanto que los primeros son efectos; por tanto, la causa y sus efectos difieren por completo.

Pero, ¿estas tesis que refuta Spinoza en el escolio, no eran defendidas por él en los *Pensamientos Metafísicos*? Efectivamente, en esta obra afirmaba que el entendimiento y la voluntad en grado eminente constituyen la naturaleza de Dios y son incomparables con el entendimiento y la voluntad divinas(5). Sin embargo, observamos con Gueymout que las doctrinas que sostienen los *Pensamientos Metafísicos* no son sostenidas en la *Ética* y, la mayor parte de las veces, desde el *Tratado breve*, Spinoza las abandona para defender lo contrario(6). Este es el caso que nos ocupa. Si bien en los *Pensamientos Metafísicos* Spinoza afirmó que el entendimiento y la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios, en la *Ética* sostiene lo contrario: "ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios"(7) y, advierte, que lo demostrará más tarde sin recurrir a la proposición que está desarrollando, o sea, la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*. Será en la proposición 31 de la primera parte de la *Ética* donde establezca que "el entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada y no a la naturante"(8). El entendimiento infinito pertenece a la naturaleza naturada; es pues, un efecto de Dios, un modo, aunque un modo infinito, no un atributo.

Este escolio es de importancia capital y en torno a él han surgido interpretaciones muy diferentes. Vamos a centrarnos en las cinco que consideramos más importantes.

Las dos primeras que corresponden a Brochard y Brunschvicg interpretan el escolio como un pasaje en el que Spinoza rechaza toda analogía entre Dios y el hombre, y afirman la imposibilidad de atribuir a Dios los mismos conceptos que se aplican al hombre.

1. Brochard afirma que en el escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, Spinoza demuestra que entre la voluntad y la inteligencia de Dios, por una parte, y la inteligencia y voluntad del hombre, por otra, no hay más que un parecido en el nombre. "Entre la inteligencia divina y la nuestra hay una diferencia profunda. Esta es posterior a su objeto, mientras que en Dios, así como han entrevisto algunos filósofos, lo inteligible y la inteligencia son una y la misma cosa" (9).

2. Brunschvicg afirma que las ideas de la inteligencia son verdaderas porque son posteriores o simultáneas en relación a sus objetos; por no estar libres de relación no pueden atribuirse directamente a la sustancia. "Un verdadero atributo no puede ser más que una actividad que no tiene objeto ni fin, autónomo y perfecto, uno en consecuencia, encuentra la razón de su eternidad y de su infinitud en su unidad. Se podrá llamar alternativamente inteligencia o voluntad, o alguna otra cosa, exactamente como se ha dado a una constelación el nombre de un animal que ladra; no hay más diferencia entre el perro celeste y el perro terrestre que entre la inteligencia concebida como atributo y la inteligencia humana" (10).

3. La tercera la expone Delbos y, partiendo de que para Spinoza Dios no tiene inteligencia ni voluntad, desarrolla qué ocurriría si se parte de la hipótesis contraria;

tal y como hacen los teólogos. La posición de Delbos, como veremos, no es entendida por Koyré y, en consecuencia, lo introduce en el grupo de los dos primeros comentadores. Delbos dice, al negar que Dios haya producido las cosas en vistas de fines, que "absolutamente hablando, Dios no tiene ni inteligencia ni voluntad; si por hábito del lenguaje se continúa hablando de la inteligencia y de la voluntad de Dios, hay que tener cuidado pues, entre la inteligencia y voluntad divinas por una parte, y la inteligencia y voluntad humanas por otra, no hay más relación que entre el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra; no más relación, y quizá mucha menos aún, dicen los *Cogitata* que como la *Ética* utilizan esta comparación"(11).

4. La cuarta que corresponde a Koyré, entiende el escolio como expresión de la actitud polémica que Spinoza quiere adoptar frente a la tradición filosófica. Koyré, en su famoso artículo "*El perro, constelación celeste, y el perro, animal que ladra*", expone las tres interpretaciones citadas y toma postura ante ellas afirmando que todas "reposan sobre una interpretación errónea del pasaje en cuestión. Es una interpretación que no concuerda ni con la doctrina spinozista ni, incluso, con el texto de Spinoza"(12). Pues si entre el entendimiento divino y el entendimiento humano no hay absolutamente ningún parecido ni ninguna relación, resulta que el término "entendimiento divino" no tendría para nosotros ningún sentido, o, todo lo más, un sentido metafórico. ¿Cómo entonces, Spinoza habría podido usar este concepto de entendimiento infinito y hablar de su lugar ontológico?(13). Koyré niega que Spinoza ponga en relación el entendimiento infinito y el entendimiento humano: "Spinoza *no dice* que entre el entendimiento divino y el entendimiento humano haya tan poca relación como entre el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra. Dice otra cosa. E incluso, al poner atención, dice exactamente lo contrario, a saber: *si se concibe* que el entendimiento divino pertenece a la *esencia* de Dios (como

lo hacen comúnmente los teólogos, entonces el término "entendimiento" debería significar algo muy diferente de lo que se tiene por costumbre entender con esta palabra (lo que es absurdo). En efecto, un entendimiento que constituyera la esencia de Dios (es decir, como lo ha visto Brunschwig, un intelecto que fuese un atributo de Dios), no tendría más relación con el nuestro que el perro, signo celeste y el perro, animal que ladra (como han acordado los teólogos que han inventado la comparación)"(14). Concluye diciendo que Spinoza no expone en el texto su tesis sino que es un texto polémico; es una refutación por el absurdo de las concepciones tradicionales de los teólogos.

5. La quinta es de Gueroult. Siendo muy fiel al texto, interpreta el escolio como una refutación de Spinoza de las tesis adversas, reduciéndolas todas ellas al absurdo. Gueroult, siguiendo a Spinoza, afirma que "el entendimiento infinito no es un atributo de Dios sino un efecto de su causalidad; si, a su vez, nuestro propio entendimiento no es del entendimiento infinito un efecto sino una parte, éste no le es inconmensurable puesto que, contrariamente a lo que ocurre para la causa y el efecto, entre la parte y el todo sí hay común medida. Hay entonces común medida entre la ciencia de Dios y la del hombre. Además, Dios o el infinito, siendo por su indivisibilidad igual en la parte y en el todo, será igual en su entendimiento y en el nuestro y, en consecuencia, las ideas adecuadas o infinitas serán igual en el uno y en el otro. Nosotros podremos pues, por estas ideas, conocer la naturaleza de las cosas como Dios la conoce, es decir, verdaderamente"(15). El escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética* lo entiende Gueroult, en la línea de Koyré, como un texto en el que Spinoza quiere polemizar con los teólogos. A propósito de esta polémica, Gueroult señala que surge una paradoja al atribuir a Dios un entendimiento y una voluntad sin relación con la del hombre, pues aunque esta ausencia de relación debería establecer entre uno y otro una disparidad

radical, lo que hace es desarrollar un viejo antropomorfismo que nace de que, incapaz el hombre de concebir perfecciones más grandes que las suyas, le atribuye las más importantes, no analógicamente, sino en grado sumo, al ser soberano y perfecto. Estas perfecciones son el entendimiento y la voluntad. Incapaz de ver nada más que sus perfecciones como modo, el hombre imagina que estas perfecciones son, de manera sublime, las de la sustancia, cuando las perfecciones de la sustancia son de otro orden. Esto se convierte en algo muy grave cuando, desconociendo la verdadera naturaleza del modo conciben a través de las "perfecciones" de modo y atribuyen a la sustancia no las perfecciones mismas sino la idea aberrante que tienen de ellas. Así, confieren a Dios sus más altas perfecciones: libre albedrío y entendimiento distinto de la voluntad; pero esto no son más que falsas imágenes<sup>(16)</sup>.

Gueroult está de acuerdo con la crítica que Koyré hace de las interpretaciones de Brunschvicg y Brochard del escolio de la proposición 17, pero no respecto a Delbos<sup>(17)</sup>. Por lo que se refiere a los primeros, admite su error, pero inmediatamente afirma que es excusable, ya que nace de que Spinoza reduce al absurdo la tesis del entendimiento creador en el escolio de la proposición 17, pero no proclama tal absurdo hasta las proposiciones 30, 31 y 32 de la primera parte de la *Ética*, con lo cual, los que han leído demasiado deprisa, han atribuido tales tesis a Spinoza; esta equivocación aumenta más porque en la correspondencia Spinoza utiliza el mismo lenguaje de los que critica.

Respecto a Delbos, Gueroult observa que el reproche que le dirige Koyré guarda serias reservas ya que Delbos "no tiene el hábito de equivocarse"<sup>(18)</sup>. Las palabras de Delbos -anteriormente citadas- entiende Gueroult, están introducidas por unas declaraciones que las precisan y limitan, a saber: Delbos sabe que Spinoza utiliza el len-

guaje habitual entre los teólogos y que trata de combatirlos; por ello no se le puede atribuir, como hace Koyré, que haya obviado la intención polémica de Spinoza y que le haya atribuido la tesis del entendimiento creador. A los ojos de Gueroult, "*Le Spinozisme* no es más que un curso de iniciación y, al comentar estos textos, Delbos quería solamente mostrar que, negando el entendimiento y la voluntad de la naturaleza de Dios, Spinoza excluía por esto mismo la consciencia de sí" (19).

Nosotros, por nuestra parte, nos sumamos a la postura de Koyré, Delbos y Gueroult y, creemos con ellos que, para Spinoza, Dios no posee entendimiento ni voluntad, que el entendimiento infinito no es un atributo sino un modo infinito y que el entendimiento infinito no pertenece a la naturaleza divina sino que deriva de ella necesariamente. Asimismo, entendemos, que el escolio de la proposición 17 de la primera parte de la *Ética*, tiene un carácter hipotético, que es el que ha provocado la discusión entre los comentaristas.

Del entendimiento infinito entendido como modo infinito (20) deriva a su vez el entendimiento finito, modo finito. Por eso, la distancia entre ellos no es tan grande. La palabra "entendimiento" significa en Spinoza relación entre ideas adecuadas; si utiliza el mismo término para referirse al entendimiento infinito -modo infinito inmediato del atributo Pensamiento- y el entendimiento finito -alma humana o modo finito- es porque considera que en ambos entendimientos se dan ideas adecuadas. En el entendimiento infinito todas las ideas son adecuadas mientras que en el entendimiento finito, en tanto que parte del entendimiento infinito de Dios, sólo algunas lo son.

El hombre tiene potencia de pensar en la medida en que participa de la potencia absoluta de pensar de Dios. De aquí se deriva que el alma humana es un modo del atributo



Pensamiento y una parte del entendimiento infinito. El alma, en cuanto parte del entendimiento infinito tiene poder para comprender y conocer, es decir, para razonar. Referida al alma humana -idea-mente-, la palabra "razón" es sinónimo de la palabra "entendimiento finito"; así, en la *Ética*, la razón es considerada la esencia del alma humana:

"La esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto conoce con claridad y distinción. Luego, todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento"(21).

En la *Ética* la "razón" se atribuye al entendimiento finito y es equivalente al conocimiento del segundo género, por ello Spinoza utiliza la expresión "razón humana". Pero nunca utiliza la expresión "razón divina"; para referirse a Dios Spinoza emplea la expresión "entendimiento divino". El motivo estriba en que el "entendimiento" para Spinoza es un sistema de ideas adecuadas mientras que la "razón" tiene sentidos múltiples, como se observa en el uso que de ella hace Spinoza en la *Ética* y en las obras de carácter político. Así pues, el entendimiento es infinito o finito y la razón, exclusivamente humana.

Que el alma sea modo del atributo Pensamiento y una parte del entendimiento infinito nos lleva a plantearnos un viejo problema: ¿El hombre puede conocer a Dios? En el capítulo 22 de la segunda parte del *Tratado breve* Spinoza niega que el hombre pueda conocer a Dios adecuadamente<sup>22</sup>; el término adecuado significa en este contexto, completo o exhaustivo, como dice Gueroult<sup>(23)</sup>. En la *Ética*, por el contrario, Spinoza afirma que el hombre puede conocer a Dios adecuadamente; en este caso el conocimiento adecuado no significa conocimiento "por entero" o exhaustivo sino conocimiento verdadero. En la proposición 34 de la segunda parte de la *Ética* afirma que toda idea que en el hombre es adecuada y perfecta, es verdadera<sup>(24)</sup>; así, el

hombre tiene un conocimiento verdadero de Dios aunque no conozca todos sus atributos.

Para Descartes, el hombre no podía comprender a Dios aunque tuviera de él una idea clara y distinta, porque era una sustancia infinita que el entendimiento humano no podía abarcar. Frente a él Spinoza afirma que el hombre conoce a Dios desde el momento en que tiene una idea clara y distinta de él, esto es, adecuada. El alma humana conoce la esencia de Dios como Dios la conoce, adecuadamente, y esta idea adecuada es igual a la idea que Dios tiene de su naturaleza. Spinoza cambia los términos de la doctrina cartesiana para darles un nuevo significado: "lejos de que las esencias finitas sean las únicas comprensibles por su finitud, y Dios, por su infinitud, sea conocido como incomprendible" (25), para Spinoza "las esencias finitas no son más que comprensibles por la infinitud de Dios, absolutamente inteligible por sí y enteramente comprendido, como su causa total, en cada una de ellas y en cada una de sus ideas" (26). Para Spinoza, el hombre puede comprender a Dios sin necesidad de conocer por completo sus propiedades ni sus atributos.

#### 4.2. LA LIBERTAD DEL ALMA Y LA ALEGRÍA

En la idea-mente no hay más que ideas. Como hemos dicho, en cuanto que tiene ideas adecuadas el alma actúa, y padece en cuanto que tiene ideas inadecuadas. En el capítulo anterior vimos que el alma está condenada a padecer al permanecer en el mundo de la imaginación, de las modificaciones, de los cuerpos y de las ideas inadecuadas. Ahora, nos preguntamos, ¿siempre será así, nunca podrá liberarse el alma de las pasiones?

El libro quinto de la *Ética* está dedicado explícitamente al análisis de la potencia de la razón y a la

libertad humana. En él se establece que el hombre puede liberarse de las pasiones a través de la razón, conociendo clara y distintamente las esencias y deduciendo de éstas - ideas adecuadas- otras ideas adecuadas. En el Prefacio de la parte quinta de la *Ética* expone Spinoza cuál es el camino para conseguir la libertad:

"Paso, por fin, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino de llegar a ella. En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea, la felicidad; por todo ello, veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante"(27).

El camino de liberación que nos propone Spinoza es conocimiento racional reflexivo. La reflexión del alma conduce a la verdad y, a través de ella, a la libertad. Así lo dice Spinoza:

"Cada cual tiene el poder -si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos" (28).

La liberación del alma a través de la reflexión no consiste en eliminar las pasiones, porque como dice Spinoza en la cuarta parte de la *Ética*, el hombre padece en la medida en que es parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes(29). La liberación de las pasiones en Spinoza, como dice Mirzahi, "no es en ningún caso un combate y una lucha contra las pasiones, como se ve en los Estoicos, en Platón, en Descartes o en Kant, porque en la *Ética*, el concepto de facultad y de libre albedrío es incompatible con la concepción <<existen-

cial>> y totalizadora del hombre concreto como Deseo. La idea de un tal combate no sólo es absurda porque no exista combatiente para llevar este combate (éste sería la voluntad); sino también porque el enemigo (es decir, la pasión) no es susceptible de ser combatido" (30).

La liberación spinozista no consiste en eliminar la pasión sino en convertirla; no consiste en suprimir los afectos sino en incorporarlos en la reflexión racional:

"Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formemos de él una idea clara y distinta" (31).

Todo afecto que es una pasión es una idea confusa, es decir, parcial y mutilada. Si de ese afecto se forma el hombre una idea clara y distinta, dejará de ser una pasión para convertirse en una acción. Nada se pierde ni se suprime ni se sacrifica al sistema. Todo se conserva, pero invirtiendo la actividad del pensamiento y la conducta humana: el hombre no actúa guiado por las causas exteriores sino que él mismo, como causa adecuada, produce sus acciones desde el interior. Cuando el alma humana concibe su potencia de actuar, necesariamente se alegra porque se concibe a ella misma como causa productora de sus propias acciones sin dependencia del exterior. De aquí se deduce que, a través del conocimiento racional y de la reflexión, el hombre adquiere más potencia y alegría que tenía cuando estaba sometido a las variaciones del mundo exterior y del conocimiento imaginativo. Ahora bien, que el hombre encuentre una existencia superior a través del uso de la razón, al lado de la cual las pasiones significan poca cosa, tiene lugar cuando el hombre tiene ideas adecuadas; estas ideas adecuadas no dependen de que el hombre afirme, en virtud de las modificaciones de su cuerpo, la existencia de un ser con una determinada duración, porque el conocimiento de las

causas exteriores es, por su naturaleza, siempre inadecuado.

Depende del conocimiento que el hombre tenga el que sea esclavo de sus pasiones o libre. Si es un conocimiento dependiente de las causas exteriores, será siempre un conocimiento inadecuado, fragmentario. Si es un conocimiento que nace del alma en tanto que idea que se sabe parte de la naturaleza eterna de Dios, entonces el hombre será libre, porque dirige sus actos desde el interior y según la razón.

En el Apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza señala por qué los hombres se creen libres y por qué la mayoría son incapaces de pensar y vivir de acuerdo a la razón. Los hombres rigen su vida por la imaginación y los prejuicios que ella conlleva. El conocimiento imaginativo y no el racional es el que prima en la mayoría de los hombres. Sin embargo, como apunta Allendesalazar, "la diferencia entre imaginar y pensar no es solamente una diferencia de orden teórico o epistemológico, supone también una diferencia de orden práctico o de orden vital"(32). En efecto, en la proposición 1 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que el hombre padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas y actúa en cuanto tiene ideas adecuadas(33). Tener una idea adecuada es "entender", por ello la "razón" que utiliza el hombre libre es una manera de entender o comprender. De este modo, el hombre que es realmente él mismo en virtud de su razón, domina las pasiones por medio del entendimiento. Este ideal, como señala Parkinson, no es novedoso, ya que se remonta hasta Platón, que de manera semejante ya lo proyectó(34).

Spinoza liga la libertad al conocimiento verdadero y las explicaciones que da al respecto están inspiradas en los estoicos y en los filósofos naturalistas.

Para los estoicos la sabiduría y la libertad permitían al hombre liberarse de las pasiones. El sabio era el hombre que dirigía su vida absolutamente por la razón; sólo poseía libertad. El sabio había convertido su vida entera en razón. Esta doctrina estaba en consonancia con la teoría física de que la naturaleza está dominada por la Razón universal cuya actividad somete todo lo existente a su dominio. Existe una necesidad universal, un racionalismo integral que rige todo según un destino. El destino se muestra como la Razón universal que gobierna pasado, presente y futuro, como la causa única que dirige todas las causas que actúan sobre los seres particulares. En consonancia con la física, los estoicos desarrollaron la teoría del conocimiento y la moral. En cuanto el hombre adquiere conocimiento comprende cómo ha de actuar y conducir su vida; por medio del conocimiento y la razón el hombre comprende dónde reside el supremo bien y el objetivo de su vida.

Pero, aunque libertad y conocimiento verdadero consistan para los estoicos y para Spinoza en el dominio de las pasiones, Spinoza no cree como ellos que la libertad tenga un poder absoluto de elección y determinación de la voluntad. Así, Spinoza hace la crítica de dicha teoría:

"Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente" (22).

Para Spinoza el alma no tiene un poder absoluto sobre los afectos, aunque sí puede por medio de la razón, gobernarlos y reprimirlos (23). Tampoco para Spinoza las pasiones son afecciones erróneas que haya que eliminar como decían los estoicos; son afecciones pasivas que el alma puede convertir en activas por medio del conocimiento y de las afecciones vinculadas a su propia potencia. Del mismo

modo que el conocimiento verdadero no elimina la reflexión del sol en el agua, así también:

"Las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos" (37).

Con todo, y a pesar de las diferencias, como dice Rousset, quizá, aunque lo ignore, lo que Spinoza ha heredado de esta concepción de la libertad es que el conocimiento de la necesidad nos libera de las pasiones y determina una conformidad con el orden de la Naturaleza que nos hace libres(es). Esta concepción la despoja Spinoza del carácter esencialmente finalista que le daban los estoicos(38), de tal manera que la necesidad conocida es distinta en ambos: los estoicos trataban de comprender una Naturaleza regida por una Razón universal y un destino; Spinoza trata de conocer los principios de inteligibilidad encerrados en la naturaleza del alma concebida como activa. Por ello, "el spinozismo no es un estoicismo"(40).

La libertad deriva en Spinoza del conocimiento que tienen las esencias particulares de la esencia infinita de Dios; es decir, el alma es más libre y activa cuanto más se une con la actividad infinita de Dios.

Los filósofos naturalistas y panteístas, recogiendo la tradición de los teólogos -los cuales afirmaban que el conocimiento de la ley divina liberaba al hombre de él mismo y del mundo a través de la reflexión y de la unión con Dios-, situaron la libertad en la fusión del hombre con los principios que rigen la Naturaleza y consideraron que la verdadera libertad consiste en la armonía entre la libertad racional del hombre y la voluntad divina, de tal modo que la obediencia y aceptación de sus decretos libera

al hombre de sus pasiones. Esta tradición creemos que inspira la teoría de Spinoza acerca de la libertad humana y su aceptación la expresa explícitamente en algunos pasajes (41).

Siguiendo a Rousset, resumimos con él que "la economía general del sistema y las indicaciones precisas que contiene muestran que Spinoza sólo trata la libertad desde la perspectiva moral de la salvación, después de haber negado absolutamente la existencia de una voluntad independiente; también deberíamos ver en esta libertad la libertad interior del sabio, liberado del mundo, del tiempo y de las pasiones gracias a su unión con el absoluto, a su fusión con el principio universal, a su conversión con Dios" (42).

Spinoza habla de la libertad en la *Ética*: en la parte cuarta describe cómo debe ser la conducta del hombre libre y, en la parte quinta, desarrolla el concepto de libertad en cuanto que ésta implica la salvación. Sin embargo, no se ocupa de dar una definición de la misma tal y como acostumbra hacer con los demás términos que emplea. No será, pues, en la *Ética*, donde encontremos la definición de libertad humana sino en el *Tratado breve* y en el *Tratado político*.

En el *Tratado breve* afirma:

"Es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí efectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados" (43).



Define la libertad como la independencia del hombre respecto de las causas exteriores; la libertad consiste no en someterse sino en liberarse de ellas; la sustracción de las causas exteriores sólo es posible por medio de la unión con Dios.

En el *Tratado político* dice:

"Llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que puedan ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad no suprime sino que presupone la libertad de actuar"(44).

De estas dos definiciones de libertad se desprende que Spinoza no utiliza el término con su significado habitual. Tradicionalmente "libertad" significaba libre albedrío. Spinoza niega la posibilidad del libre albedrío para denunciar que no es más que una ficción producto de la imaginación. Los que defienden el libre albedrío confieren a la voluntad el carácter de indeterminación e ignoran que la voluntad no es más que una noción abstracta y universal. Spinoza niega el libre albedrío para afirmar la necesidad universal que determina la producción de efectos de una manera necesaria, tal y como Dios los determina necesariamente.

En la Naturaleza no hay contingencia, todo está sometido al determinismo:

"Todo lo que es, es en Dios: pero Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues existe necesariamente, y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella también de un modo necesario, no contingente, y ello, ya sea en cuanto la naturaleza divina es considerada en

términos absolutos, ya sea en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera"(45) .

Nada es libre -ni la voluntad infinita ni la finita- si se entiende por libertad el poder elegir voluntariamente al margen de las leyes de la Naturaleza. Dios existe y actúa necesariamente, sus modos son producidos necesariamente y las acciones de estos modos también son necesarias. Dios no podría producir otras cosas que las que produce ni en otro orden que en el que han sido producidas(46). La estructura de la Naturaleza es siempre la misma porque tiene por ley la Necesidad.

La voluntad humana no difiere de la voluntad divina porque la actividad del hombre no es más que parte de la actividad de Dios. Esto no implica la exclusión de la libertad individual. Propiamente, sólo Dios es causa libre (47) y su libertad consiste en actuar de acuerdo con las leyes necesarias de su naturaleza; así, todo es en Dios y se concibe por Dios; no puede existir nada fuera de él; por tanto, nada puede forzarlo a actuar. La libertad de Dios radica en su propia necesidad. La libertad es para Spinoza autodeterminación:

"No cabe duda que Dios obra con la misma libertad con que existe; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma necesidad, es decir, que obra con absoluta libertad" (48).

En el marco de la doctrina de la necesidad, la libertad humana debe entenderse, justamente, como lo opuesto al libre albedrío; la libertad se caracteriza por la afirmación de que las acciones humanas son el resultado de la necesidad de su naturaleza. Hay que negar la contingencia y la indeterminación para establecer la verdadera

libertad del hombre. El hombre es libre no porque sus acciones no tengan causa, como creen los ignorantes, sino porque comprende cuáles son todas las causas de su acción.

La libertad de obrar se confunde con la necesidad; la libertad no suprime sino que supone la necesidad de actuar. El hombre -modo finito- está determinado a actuar; paradójicamente, es esta determinación la que le hace libre. Todo ser finito está determinado necesariamente a actuar de una doble manera: en primer lugar, está determinado a actuar por las causas exteriores; en segundo lugar, por la necesidad de la naturaleza divina. En el primer caso, se trata de una determinación externa; en el segundo caso, de una determinación o fuerza interna llamada "conatus", en virtud de la cual, el hombre persevera en la existencia siguiendo los dictámenes eternos de Dios. La libertad surge de este segundo tipo de determinación; por ello, el hombre, aunque determinado a obrar, posee una fuerza natural (*vis nativa*) en virtud de la cual es necesariamente libre.

El hombre no es libre por naturaleza; llega a ser libre si su conocimiento es adecuado. La libertad es la consecuencia de la realización ética del hombre.

"Si los hombres nacieran libres, no formarían en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal.

Demostración: He dicho que es libre quien se guía sólo por la razón; así pues, quien nace libre y permanece libre no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal; por consiguiente (ya que bien y mal son correlativos) tampoco del bien.....

Escolio: Es evidente....., que la hipótesis de esta proposición es falsa, y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura natu-

raleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre"(49).

La libertad no es una propiedad que le haya sido dada al hombre con su nacimiento; llega a ser libre si su vida es activa y su conocimiento adecuado. El grado de libertad varía en cada hombre; Spinoza habla del hombre "más libre"(50) en el sentido de que su acción es más grande que la de aquellos que viven alejados de la razón. En consecuencia, la libertad es una perfección que el hombre va conquistando gradualmente:

"La libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad"(51).

El mayor grado de libertad supone detrimento de la vida pasiva. La vida de la razón hace al hombre libre y le es útil para comprender; por ello, lo positivo es la comprensión y lo nocivo aquello que la impide. Cuanto más comprende y entiende el hombre a Dios más se libera de la esclavitud de las pasiones. La libertad es perfección y el más alto grado de la misma se da en la vida del sabio.

Spinoza aborda el tema de la libertad desde dos puntos de vista.

Primero, libertad de la acción externa, que desarrolla en la parte cuarta de la *Ética* al estudiar la conducta humana. El hombre determinado a actuar libremente por el conocimiento adecuado y la razón, se relaciona con cuerpos exteriores frente a los cuales opondrá resistencia para mantenerse independiente y lo menos afectado posible por sus continuas variaciones.

Segundo, libertad del alma, que Spinoza trata en la parte quinta de la *Ética*. El alma es libre cuando, por medio del conocimiento adecuado, llega al conocimiento del tercer género y al amor intelectual de Dios. Con el conocimiento adecuado el hombre tomará gradualmente conciencia "de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna" (52). Por el contrario, antes de tener este conocimiento vivía "inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas" (53). La libertad del alma que conoce adecuadamente es consciente de sí y verdaderamente activa. Como dice Lacroix "el spinozismo no es una filosofía de la conciencia sino de la toma de conciencia -de una toma de conciencia a la vez progresiva y única de sí mismo, de las cosas singulares y de Dios" (54). El conocimiento adecuado es, pues, el instrumento para lograr la libertad.

La libertad interior consiste, por una parte, en la liberación del alma del dominio de las pasiones, sustituyendo lo que es parte por la totalidad y convirtiendo un afecto pasivo en otro activo. El hombre se libera interiormente cuando opone a una pasión otra pasión más fuerte que la domine (55), es decir, cuando a la idea de una afección del cuerpo que padece le opone otra idea de una afección contraria y más fuerte que aquella primera que experimentó. Una pasión no es vencida por la razón sino por otra pasión más fuerte (56). Por otra parte, la libertad consiste en conocer por medio de la intuición; con el tercer género de conocimiento el hombre concibe todas las cosas contenidas en Dios y como consecuencia de la necesidad de la naturaleza divina; es decir, concibe las cosas en su relación con el conjunto de causas infinitas de la naturaleza, las conoce "bajo especie de eternidad". En cuanto conoce el hombre a Dios de esa manera también se concibe a sí mismo y a las demás cosas desde esa perspectiva. El resultado de ese conocimiento es una satisfacción para la idea-mente; satisfacción que, acompañada por la idea de Dios, produce "el amor intelectual de Dios".

Como dice Lacroix, "el spinozismo no es ni una filosofía del determinismo ni una filosofía de la libertad en su acepción habitual, sino de la liberación. Se trata solamente de descubrir cómo elevarse desde la esclavitud de las pasiones a la libertad del sabio" (57).

La liberación interior del hombre le empuja a pensar en la vida y a rechazar todas las ideas que se refieran a la muerte; el hombre libre quiere conservar su vida, actuar, y, por ello, no puede pensar en la muerte ni sentir miedo por ella; "como él se persevera de todo contacto con los objetos exteriores que reducirían su poder de acción, excluye, sin concebirlas, las ideas que llegasen a atacar su esfuerzo natural por conservarse, y entre estas ideas, ante todo, la idea de la muerte" (58). Siguiendo los dictámenes de la razón, la única reflexión posible es acerca de la vida:

"Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida" (59).

Asimismo, la vida del hombre libre consiste en la búsqueda de la alegría y en el rechazo de los afectos que conllevan tristeza:

"Se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo, que hemos comentado con anterioridad; y de esta suerte, se esfuerza cuanto le es posible, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre" (60).

La vida del hombre libre es alegre y su conducta efectiva "se sitúa en el lado opuesto de la vida cotidiana

y pasional y constituye una forma de existencia que, de hecho, es digna de ser propuesta como modelo e, *ipso facto*, constituye para nosotros un "valor" (a1).

La vida del hombre libre tiene también una proyección social. Lo que hace al hombre libre es lo que le dicta su razón; estos dictámenes le son útiles para conservar su vida y vivirla con alegría. Por ello, la *Ética* debe completarse con la *Política*. Como dice Spinoza en el *Tratado teológico-político*, la libertad de pensar constituye el fin último de la política (a2). La razón enseña al hombre a unirse con sus semejantes y a desarrollar una existencia social en la sociedad civil. En el Estado, el hombre libre exigirá que la "fuerza natural" de cada uno y su derecho natural estén regidos por las leyes de la razón.

"El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo" (a3).

Partiendo de la concepción del hombre como ser modal, nada puede ser más útil al hombre que otro hombre guiado por la razón. Sin embargo, cuando no domina la razón sino los sentimientos y los deseos ciegos de codicia, el mundo se convierte en hostil, predominando la envidia y la venganza. En este estado natural en el que dominan las pasiones y el odio, el hombre no puede desarrollar su propio *conatus* o deseo de perseverar en el ser, de tal modo que el *conatus* de cada hombre se enfrenta al de los demás, creando un estado de guerra de todos contra todos en el que el hombre se convierte en el peor enemigo para el hombre.

"En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier otro afecto de odio son arras-trados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más

poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general, están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más" (64).

Los hombres se guían tanto por la razón como por la pasión. El hombre que vive sometido a sus pasiones vive en un "estado natural" en el que el derecho se fundamenta en la fuerza y poder individual, por lo que los hombres están sometidos unos a otros por miedo o por la fuerza de la violencia y, en consecuencia, son esclavos. Por ello:

"En la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene que temer" (65).

Si los hombres quieren ser libres y dejar de estar sometidos unos a otros, es necesario que unan sus fuerzas estableciendo leyes que acepten todos. El derecho natural no es algo real, es una pura opinión. El derecho humano de cada individuo será real si el hombre puede ser autónomo y vivir según su propio criterio y esto sólo es posible si, guiado por la razón, une su fuerza a la de los demás para constituir el poder de la multitud o Estado:

"Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado" (66).



La razón enseña al hombre que debe buscar un sistema social que garantice su libertad y el respeto de sus derechos, es decir, debe constituir una sociedad política en la que se establezcan derechos aceptados por todos como si fueran un solo cuerpo y una sola mente:

"Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás son más poderosos que él" (27).

La libertad humana implica la libertad política y exige la existencia de una "ley común" para todos los hombres que se respete, para garantizar así, la paz social y el bienestar particular.

Si bien en el "estado natural" el hombre era el peor enemigo para el hombre, en el "estado de sociedad" nada es más útil al hombre que otro hombre guiado por la razón. Es decir, Spinoza señala que es la guía de la razón la condición indispensable para que el hombre sea útil a los demás.

"Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto, nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guía por la razón"(28).

En el estado de enemistad el hombre era arrastrado por sus deseos ciegos y pasionales derivados del conocimiento imaginativo, mientras que en el estado de amistad y convivencia guía su conducta por el deseo que brota de su razón (segundo y tercer género de conocimiento). Se deriva de lo dicho, que el tránsito del "estado natural" al "estado de sociedad" está vinculado a la transformación de los

ideas inadecuadas en adecuadas; es decir, el conocimiento tendrá consecuencias de tipo práctico. El ignorante, guiado por las ideas inadecuadas, actúa según los dictámenes de los deseos pasionales. El sabio obedecerá a la razón y el conocimiento de las ideas adecuadas le llevará a actuar por sus deseos y afectos activos.

La conducta del hombre guiado por la razón conlleva la existencia de afectos activos y la distinción entre "lo que es" y "lo que debe ser", sin que, como dice Rodríguez Camarero, exista una separación radical entre ambos: "El <<deber ser>> nace de la comprensión intelectual del <<es>>. La comprensión intelectual del hombre como ser modal regido por el deseo de lo útil para conservar su ser, la comprensión intelectual de lo verdaderamente útil, conduce a la comprensión del <<es>> en fusión con el <<deber ser>>" (69).

Establecida la necesidad del derecho político como garante de la libertad de acción del hombre, Spinoza señala las bases de este sistema:

"La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*res publica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad" (70).

En el Estado la razón se impondrá sobre los deseos pasionales y la voluntad colectiva prevalecerá sobre la voluntad individual aislada. El Estado coaccionará los deseos codiciosos de los hombres impidiendo sus conductas

destructivas al mismo tiempo que posibilitará la existencia del individuo libre, la moralidad y la salvación del alma.

#### 4.3. LA SALVACION

El problema central de la filosofía de Spinoza es el de la salvación del alma. Nuevamente, se separa de Descartes. Como dice Delbos, el problema que ante todo se le presentó a Descartes era el de la certeza de la ciencia, mientras que el de Spinoza es la salvación del alma, de la verdadera libertad y de la beatitud. Los términos de este problema y la solución que propone dominan el orden especulativo, en apariencia, de la demostración objetiva(71).

La teoría de la salvación está íntimamente relacionada con la concepción del hombre como parte de la Naturaleza y de la mente como idea del cuerpo. El concepto de idea-mente anula el concepto tradicional de un alma sustancial y revaloriza lo corporal. La salvación es una salvación del hombre con su cuerpo y, por ello, implica una "salud". En esta línea encontramos algunos pasajes significativos en la obra de Spinoza.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* afirma que la ética debe ir acompañada de una medicina, de un cuidado del cuerpo, alejándose así de otras concepciones tradicionales de la salvación que defendían teorías dualistas:

"Hay que consagrarse además a la filosofía moral..... Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar este fin, habrá que elaborar una medicina completa"(72).

En la Ética también señala la necesidad de cuidar el cuerpo con la finalidad de que pueda realizar perfectamente su cometido:

"Mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones,..... concierne a la Medicina" (73).

Para Spinoza el hombre es inseparable de su cuerpo, por lo que la salud o salvación se logrará a través de una vida activa y de la sabiduría.

La nueva valoración de lo corporal va unida a la teoría de que el entendimiento es útil para alcanzar el perfeccionamiento. "Conocer" es "comprender" adecuadamente la Naturaleza y Dios, por ello, el entendimiento se erige como un instrumento para lograr la salvación del alma:

"Así como los hombres, usando al comienzo instrumentos innatos, consiguieron fabricar, aunque con gran esfuerzo y escaso éxito, algunos objetos sumamente fáciles y, una vez fabricados éstos, fabricaron otros más difíciles con menos esfuerzo y más perfección, y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento, con su fuerza natural (nativa), se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría" (74).

La salvación se logra gracias al instrumento del entendimiento por medio de la sabiduría y la libertad.

La salvación consiste siempre en la libertad; el fin de la *Ética* es describir al hombre libre y esta descripción la lleva a cabo Spinoza al final del libro cuarto y en el libro quinto.

Atendiendo a las obras de Spinoza, encontramos dos vías de salvación: una, expuesta en la *Ética*, es el camino de la filosofía; otra, desarrollada en el *Tratado teológico-político*, es el camino de la religión.

Spinoza afirma que la salvación se consigue por medio del conocimiento adecuado y del amor de Dios, pero también por medio de la fe. La salvación reside, en el primer caso, en la libertad perfecta lograda por el conocimiento del tercer género y se manifiesta en el amor intelectual de Dios; se trata de una salvación por la filosofía y la adecuación del conocimiento claro y distinto, capaces de dar al hombre alegría y conciencia de sí, de las cosas y de Dios. Esta salvación está reservada a unos pocos hombres: los sabios. En el segundo caso, se trata de una segunda salvación exterior a la filosofía, propia de los ignorantes para quienes el acceso al conocimiento adecuado es imposible. Sólo por medio de la fe y la obediencia lograrán la salvación.

Estos dos tipos de salvación constituyen dos puntos de vista diferentes que no son susceptibles de ser reducidos o sustituidos el uno por el otro.

#### 4.3.1. Salvación por la Filosofía

La salvación por la filosofía se fundamenta en la concepción del hombre como ser modal en el que el alma es la idea de un cuerpo existente en acto y, a la vez, es idea de Dios. Por tanto, la salvación se dará a un doble nivel, según se considere al alma en la duración como la idea-

mente de un cuerpo, o en la eternidad como idea-mente de Dios, siendo la primera preparación de la segunda.

1. La salvación en cuanto que el alma es idea del cuerpo:

El alma singular que existe en la duración como idea de un cuerpo desarrolla su actividad dependiendo de la serie infinita de causas finitas que le afectan por medio de las afecciones de su cuerpo.

Las afecciones que sufre el cuerpo en su relación con otros cuerpos aumenta o disminuye su potencia de actuar. Si el alma es la idea-mente del cuerpo, el alma aumentará o disminuirá su perfección por la influencia de las causas exteriores que afectan a su cuerpo; es decir, las afecciones que son pasiones para el cuerpo lo serán también para el alma. En este estado el hombre sufre la presión del mundo sobre él y el alma como idea del cuerpo, se encuentra esclavizada. Por otro lado, el conocimiento imaginativo, propio de esta situación, contribuye a que el cuerpo sea afectado por causas exteriores y lo conduce a una vida pasiva y triste.

Es necesario que el hombre se libere de esta esclavitud y ello no es posible más que por medio del conocimiento racional que tornará en activa la conducta humana. Cuerpo y alma se liberarán de la acción del mundo exterior desarrollando al máximo la fuerza esencial del ser: el *conatus*. En virtud del *conatus* el hombre desarrollará su esencia en la duración y alcanzará la salvación. Afirma Lacroix que "la salvación en la duración es el progreso común del alma en el atributo pensamiento y del cuerpo en el atributo extensión"(75).

El alma tiende a perseverar en su ser pero sólo logra la libertad cuando transforma las ideas inadecuadas

en adecuadas; es decir, la potencia que conduce al hombre a la libertad se manifiesta esencialmente en el conocimiento.

## 2. La salvación en cuanto que el alma es idea de Dios:

El alma que existe en la duración, aunque se esfuerce por conocer y liberarse, verá limitada su potencia porque las causas exteriores que operan sobre ella le son desconocidas así como su propio interior. Por ello, el alma en este nivel de existencia, lo único que puede alcanzar es el desarrollo de su conatus en cuanto sometido a la duración. Será a través del conocimiento del tercer género o ciencia intuitiva, nivel superior de conocimiento, como el alma se sabrá idea de Dios y eterna. No obstante, el esfuerzo del alma como idea del cuerpo no es vano sino que la adiestra para ascender a esta otra perspectiva.

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. Tiene ideas por las cuales percibe las cosas particulares en cuanto existente en acto; pero cada cosa particular la percibe en Dios y por Dios en cuanto lo considera bajo un atributo determinado, y así, la idea de la cosa particular encierra necesariamente el concepto de este atributo.

A través del tercer género de conocimiento el alma comprende las condiciones por las cuales piensa lo real. Nada puede concebirse sin Dios, luego el hecho de que el alma tenga ideas implica que en cada una de esas ideas está contenida la idea de Dios. En este tipo de conocimiento consiste el conocimiento verdadero pero también la libertad del alma. En efecto, el alma puede liberarse de la esclavitud de las pasiones -modificaciones del cuerpo de las que el alma no puede formarse un concepto claro y distinto- cuando concibe adecuadamente lo que es realmente común a todas las modificaciones del cuerpo: la extensión; es

entonces, cuando el alma puede conocer que la idea de una afección de su cuerpo está contenida en Dios y depende de él. La consecuencia de esta idea adecuada es que el alma tiene conciencia de que su esencia consiste sólo en el conocimiento del que Dios es principio y se percata claramente de que depende continuamente de Dios. El alma, entonces, contempla su potencia de obrar y se alegra.

El alma se desliga de su cuerpo actual para considerarse idea de Dios y derivar todo su ser y conocimiento de Dios.

"Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en y se concibe por Dios"(76).

Este saber se convierte verdaderamente en efectivo para la salvación y liberación del alma cuando por la reflexión comprende directamente que toda cosa particular depende de Dios y es en Dios. En este conocimiento intuitivo de las cosas particulares en cuanto contenidas en Dios consiste la verdadera superioridad del tercer género de conocimiento, y, por ello, es superior al segundo género de conocimiento o razón.

Como ya vimos en el punto dedicado a la liberación del alma, la razón no destruye la pasión que nace de la imaginación porque la pasión, como todo lo que existe, tiene una realidad propia. Lo que sucede es que, al comprenderla como una realidad que depende de la necesidad divina, el alma puede transformarla en un afecto activo eliminando su pasividad. Por otra parte, es consustancial al alma vivir sometida a las modificaciones de su cuerpo, por ello, en tanto exista, vivirá en un cierto grado de pasividad en el que no podrá escapar de los afectos pasi-



vos. Sin embargo, conociendo que la pasión es un afecto que depende necesariamente de Dios, podrá transformarla en acción; se trata, en resumidas cuentas, de pasar de un género de conocimiento -imaginativo- a otro -racional e intuitivo- para, sin suprimir la afección, convertirla en un concepto claro y distinto. La ignorancia va ligada a la esclavitud y la sabiduría a la libertad. La verdadera libertad consiste en la determinación del alma a actuar sin la presión de las causas externas, sabiendo que Dios es la causa de su acción. Conociéndose como idea de Dios, el alma encuentra la salvación porque se sabe eterna y parte de la esencia infinita y eterna de Dios.

El alma se conoce como esencia singular que procede de la necesidad divina. Y aquí es donde se fundamenta ontológicamente la individualidad en el apinozismo. Es decir, el conocimiento adecuado e intuitivo del alma que la conduce a saberse idea de Dios no elimina en ningún momento su individualidad como esencia existente en acto sino que, al contrario, la afianza porque se afirma a sí misma como una esencia singular con potencia de actuar, que persevera indefinidamente en su ser y que está unida inmediata y necesariamente con la esencia divina.

El conocimiento del tercer género consiste en la fusión del alma con Dios. Este deseo de unión con Dios Spinoza lo llama "amor". En el *Tratado breve* dice respecto al amor en general:

"El amor nace, pues, del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor.

.....

El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) librarnos de él"(77) .

El amor significa unión del alma con el objeto amado, con Dios; es decir, se trata de una participación del alma con la naturaleza divina.

En la *Ética* afirma respecto al "amor de Dios":

"Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual a Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo <<amor intelectual de Dios>>"(78).

El amor intelectual nace de la parte del alma que es eterna, esto es, del entendimiento(79), por ello, este amor no puede ser sino "amor intelectual". El amor intelectual, como indica Roussel, excluye "un amor a Dios ligado a la experiencia sensible de su presencia material, un amor a Dios que se basara en la imaginación, sus asociaciones y ficciones, y un amor por Dios que resultara de la fe o de la revelación: en una palabra, todas las formas habituales de amor religioso"(80).

Conocer intuitivamente significa que el alma, en tanto que idea, se afirma; su actividad es libre y el amor que siente por Dios la salva, ya que este amor no es más que la alegría consciente que nace de la actividad del alma que concibe clara y distintamente sus sentimientos al relacionarlos con Dios. El amor a Dios produce una constante alegría en el alma, de tal manera que Spinoza, utilizando términos de la tradición religiosa, lo llama "Gloria":

"En virtud de esto comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y

eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado <<gloria>> en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente <<contento del ánimo>>, que no se distingue en realidad de la gloria"(81).

En el "amor intelectual de Dios" que consiste en la fusión intelectual del alma con Dios no debemos ver una mística religiosa propia de los hombres de fe. Aparte de esta mística hay otra mística secularizada, al estilo de los naturalistas renacentistas, para quienes la Naturaleza se diviniza y ocupa el lugar de Dios en la experiencia interior. En esta mística es en la que habría situar a Spinoza. El "amor intelectual de Dios", a pesar de su parentesco con el misticismo, tiene una significación más precisa en Spinoza: entender a Dios significa comprender la Naturaleza por el conocimiento intuitivo y saber que todos los seres individuales están en relación con la estructura de la Naturaleza. Spinoza no deja de ser un místico en cuanto que para él conocer es "descubrir dentro de sí" y participar de la idea de Dios. Y es que, nuevamente, hemos de recordar que en Spinoza hay que entender los términos en el sentido de sus propias definiciones y no en el sentido que tienen en el lenguaje corriente. En esta línea, Spinoza considerará, como los renacentistas, que la razón es el instrumento de acceso a Dios; pero a diferencia de ellos acentúa el carácter racional del conocimiento: Dios o la Naturaleza están regidos por leyes eternas y necesarias y la razón puede *more geometrico* impulsar al entendimiento para que conozca a Dios por medio de la intuición mística. En esta fusión con Dios el alma encuentra su salvación eterna.

La *Ética* en su parte final termina señalando que la salvación por la filosofía sólo es posible para el sabio mientras que el ignorante permanecerá "zarandeado de muchos

modos por las causas exteriores"(82) y no poseerá jamás "el verdadero contento del ánimo"(83). El sabio está salvado porque es consciente de que su alma es idea de Dios. El ignorante "si se quiere está salvado también en el sentido de que la idea de él mismo permanece en Dios, pero él no lo sabe, lo ignora, se ignora: por no haber progresado su conocimiento no conoce la eternidad, le falta tomar conciencia de él mismo y de Dios, su salvación le es ajena"(84).

#### 4.3.2. Salvación por la fe

Es una salvación exterior a la filosofía y ajena al conocimiento del tercer género. Como dice Lacroix, para Spinoza la salvación se concibe por dos medios: "la salvación por la filosofía es la salvación en régimen de interioridad; la salvación por la fe, salvación en régimen de exterioridad"(85).

Ante este doble tipo de salvación, nos preguntamos con Atilano Domínguez: "¿cómo conciliar la afirmación de la salvación por la fe con la doctrina de la salvación por el conocimiento y amor de Dios?"(86). Es decir, ¿cómo conciliar la Filosofía con la Teología?

Atendiendo a algunos pasajes de Spinoza, tal conciliación no es posible ya que entre ellos hay contradicción. En efecto, en la proposición que cierra la quinta parte de la *Ética* Spinoza decía que sólo el sabio gozará del amor divino y de la felicidad(87) mientras que el ignorante no posará "jamás el verdadero contento del ánimo"(88).

En el *Tratado teológico-político* este antagonismo está claramente contenido, pues en el capítulo IV se afirma que la beatitud del alma y el saberano bien consisten en el conocimiento de Dios, mientras que en el capítulo XV se

establece que para lograr la beatitud basta la obediencia y la fe. Veámos los textos:

#### Capítulo IV del *Tratado teológico-político*:

"Nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios..... Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto o al contrario, según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es pues el más perfecto y participa de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él" (ss).....

"Por tanto, según la opinión de Salomón, únicamente los sabios viven con ánimo tranquilo y firme, y no los impíos, ya que su alma es agitada por afectos contrarios y no tienen ni paz ni descanso"(90).

#### En el capítulo XV del *Tratado teológico-político*:

"Quiero advertir aquí expresamente, aunque ya queda dicho, que yo defiando que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudáramos de la salvación de casi todos"(91).

Estos dos textos en apariencia contradictorios no lo son en realidad, pues se justifican desde el momento en que Spinoza separa la razón de la fe y defiende la libertad religiosa y espiritual. Defiende que ni "la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura" (82). Ahora bien, la religión que acepta Spinoza no es la religión que defienden las Iglesias basada en supersticiones, historias y milagros, sino la religión basada en el amor de Dios y en las leyes fijadas por él que proclaman la justicia, la caridad y la obediencia, ya que "la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo" (82). Spinoza acepta las Escrituras y trata de explicarlas interpretando "las Escrituras por las Escrituras" (84). Sabiendo que la Escritura está sometida a los acontecimientos históricos, los decretos divinos no residen en la letra o signos de la Escritura sino en la mente humana, en la que Dios, a través de la enseñanza de la religión y de la fe ha grabado el amor a Dios y al prójimo. Por ello:

"Tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero original de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber con su idea, que es como la imagen de su divinidad" (85).

Este texto demuestra cómo es posible conciliar una filosofía de corte naturalista que defiende la participación del entendimiento humano con el entendimiento divino y la salvación por los grados de conocimiento o Filosofía, como es la de Spinoza, con la religión que defiende la salvación por la fe. La religión de la que habla Spinoza no es la religión cristiana sino una religión acorde con la concepción de "*Deus sive Natura*". Y es que, como apunta Rousset, cuando Spinoza habla de la religión, de la verda-

dera religión no está hablando de otra cosa que de moralidad<sup>(57)</sup>; es decir, Spinoza entiende la religión como una enseñanza moral que muestra al hombre la ley divina y la sumisión a ella.

Puesto que la libertad y la felicidad están negadas al hombre de conducta inmoral, "Dios en su amor hacia los hombres" (57) ha establecido necesariamente la salvación para todos ellos. Pero dado que sólo los sabios pueden lograrla por medio de la sabiduría racional, los demás, ignorantes, pueden igualmente alcanzarla por medio de la fe y la obediencia. Dicho de otro modo, el alma humana, idea-mente de un cuerpo existente en acto es también idea de Dios; su mayor felicidad consiste en el amor a Dios; este amor se puede lograr a través del conocimiento intuitivo desarrollando la potencia de la razón, es el caso del sabio, o bien a través de la fe que brinda una enseñanza moral basada en la práctica de la obediencia y la caridad, es el caso del ignorante.

Esta segunda salvación por la fe no es superior a la salvación por la razón y la filosofía. La fe no es necesaria para la salvación de todos los hombres, pues existe otro acceso a la salvación, superior a ésta, reservada a unos pocos, que es el conocimiento intelectual de Dios.

Trátase de un tipo de salvación o de otro, lo cierto es que el alma (idea-mente) humana logrará la salvación, puesto que es modo de Dios y posee la idea de Dios. Conociéndose el alma como idea de Dios, realizará su eternidad y pasará del plano de la duración al plano de la eternidad.

#### 4.4. COMO IDEA DE DIOS EL ALMA ES ETERNA

Por el conocimiento del tercer género el alma alcanza la salvación, sabe que es en Dios y que es eterna. El conocimiento de Dios y el amor de Dios no están ligados a la existencia del cuerpo. El alma humana es la idea de un cuerpo que existe en la duración; cuando el cuerpo muere, el alma deja de existir en la duración, pero, puesto que hay en Dios una idea que expresa la eternidad de su esencia, el alma encierra en sí misma la eternidad.

El amor de Dios que resulta del tercer género de conocimiento es eterno, pues en él el alma concibe su unión con Dios y la verdadera naturaleza de su ser, esto es, la identidad de su naturaleza con la naturaleza absoluta del pensamiento, con Dios.

Cuanto más conoce el alma las cosas como eternas más grande es la parte de su ser que se libera de las pasiones y se salva de la muerte. El alma no puede eliminar por completo las pasiones pero sí puede, por el conocimiento racional o el intuitivo, incrementar la parte de su ser que no esté sujeto a ellas. En cuanto que el alma existe como idea del cuerpo, expresa por medio de ideas las afecciones de su cuerpo; esta parte del alma que padece e imagina está sometida a las causas exteriores que afectan a su cuerpo y perece con él. Pero la esencia del alma como toda esencia es eterna; a la esencia de un cuerpo humano en particular corresponde en el Pensamiento divino una idea que constituye la esencia de un alma humana singular.

La eternidad del alma se plantea en Spinoza de una manera problemática. Por un lado, afirma que sólo las almas que disfrutan del tercer género de conocimiento son eternas, y lo son, porque conocen todas las cosas intuitivamente "*sub specie aeternitatis*":



"El alma es eterna en cuanto que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad" (88).

Por otro lado también afirma que a la esencia de la mente pertenece en cierto sentido la eternidad:

"El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno" (100) .

Atendiendo a estos dos textos podemos considerar que toda alma humana es eterna en cuanto está contenida en la idea de Dios y se sigue necesariamente de su naturaleza. Y en cuanto que una mente singular alcanza el tercer género de conocimiento y conoce las cosas bajo la perspectiva de la eternidad, es consciente de su eternidad; es decir, la eternidad del alma como esencia es una eternidad consciente.

Los dos pasajes que se referían a la eternidad del alma y que hacían difícil la elucidación de la misma, parecen que son complementarios y se dan a la vez. Así, como afirma Delbos, "la eternidad de las almas está constituida a la vez por la eternidad de sus esencias individuales y por la intuición intelectual que va ligada a ellas" (101).

Spinoza define lo que es la "eternidad":

"Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

*Explicación:* En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se

piense la duración como careciendo de principio y fin" (102).

Lo que plantea esta definición es que la eternidad no significa que algo no tiene principio ni fin, sino que no pueden aplicársele determinaciones temporales.

La definición de eternidad es aplicable a Dios y al alma humana. Spinoza afirma la eternidad de la sustancia en cuanto que existe necesariamente por sí. El alma humana es eterna si se la desvincula de todo lo que constituye su esencia actual y se la considera como idea de Dios y verdad eterna.

La parte del alma que no se destruye enteramente con el cuerpo es eterna. Spinoza se opone a la tradición platónica y cristiana que concibe la inmortalidad del alma después de la muerte.

Sin embargo, en el *Tratado breve* Spinoza utiliza la expresión "inmortalidad del alma" para referirse a aquella parte que está unida a Dios:

"Si observamos con atención qué es el alma y de dónde provienen su cambio y su duración, veremos fácilmente si es mortal o inmortal.

.....

1. Que, en cuanto el alma sólo está unida al cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer, ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él.

2. Que, en cambio, en cuanto ella está unida con una cosa que es y permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable" (103).

Como ya hemos dicho en otras ocasiones, el *Tratado breve* corresponde a la época en que Spinoza está elaborando su sistema y, por ello, su pensamiento, aún influido por la tradición judeo-cristiana no es definitivo. Será en la *Ética* donde la doctrina esté totalmente elaborada y donde escapando "a la doctrina vulgar de la inmortalidad profesará la eternidad panteística" (104).

Desarrollando el problema no en términos de mortalidad e inmortalidad del alma sino en términos de duración y eternidad, negará la inmortalidad del alma porque esta doctrina implica la inmortalidad del individuo tal y como defendía el cristianismo:

"Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte" (106).

La teoría de la inmortalidad del alma defiende la conservación del individuo después de la muerte con sus particularidades, memoria e imaginación. Spinoza no puede aceptar una teoría tal porque se fundamenta en la inmortalidad de la sustancialidad individual y, como sabemos, para Spinoza el alma no es sustancia sino idea. Spinoza no emplea el concepto de inmortalidad en la *Ética* porque en este término se concentran una serie de tesis que Spinoza refuta. Como dice Deleuze, "los argumentos a favor de la inmortalidad del alma se remontan a una tradición que va desde Platón a Descartes: 1. La teoría de la inmortalidad descansa sobre un cierto postulado de la simplicidad del alma; el alma es inmortal porque es indivisible. 2. La inmortalidad de este alma absolutamente simple es concebida en la duración: el alma existía ya cuando el cuerpo no había comenzado a existir, dura cuando el cuerpo ha dejado

de durar. 3. La hipótesis de una memoria puramente intelectual, por lo que el alma separada del cuerpo puede estar consciente de su propia duración..... ¿Bajo qué forma sobrevive al cuerpo, cuáles son las modalidades de la supervivencia, cuáles son las facultades del alma una vez desencarnada? Sólo una revelación podría decirnoslo" (108).

Spinoza es rotundamente contrario a estas tesis. A la base de esta contrariedad se encuentra la diferente concepción que tiene respecto a la tradición del concepto de "individuo". La tradición filosófica consideraba el alma como una sustancia creada, simple y espiritual dotada de facultades que, cuando perecía el cuerpo al que estaba unida, permanecía intacta en la inmortalidad sin que sus características propias que la diferenciaban de las demás almas individuales desaparecieran. Para Spinoza, lo que caracteriza a un individuo es aquello que lo distingue de los demás individuos con los que se relaciona y a los que se opone; pero el término "relación" implica que los términos que forman parte de la relación, aunque de alguna manera diferentes, están unidos por un nexo inteligible y tienen, por tanto, una cierta identidad de naturaleza. Así, para Spinoza, no hay sustancialidad ni separación absoluta en la naturaleza. Cada uno de los seres posee una esencia o *conatus* propio que constituye una unidad frente a los otros modos del mismo atributo. Esta unidad referida al cuerpo viene dada por la unidad de movimiento y de reposo que, aunque sufra variaciones, conservará siempre la naturaleza del cuerpo tal y como era antes. Respecto al alma, idea del cuerpo, la unidad vendrá referida a las ideas que forman esta primera idea-mente, unidad que será distinta a las otras almas que siendo ideas-mentes de otros cuerpos estarán formadas por ideas diferentes. "La individualización en Spinoza es, pues, la separación relativa que es la diferenciación suficiente de un sistema más o menos ligado de

movimientos o ideas en la extensión o en el pensamiento infinitos" (107).

El alma (idea-mente) individual del cuerpo humano es una relación de ideas que reflejan más o menos adecuadamente un conjunto particular de modificaciones de su cuerpo concebido como modo de la extensión. Por tanto, el alma no es nada distinto de las ideas de las modificaciones del cuerpo sino sólo la idea de otra cosa: el cuerpo. En consecuencia, cuando Spinoza dice que el alma es eterna no está diciendo que el alma es algo que persiste después de la muerte del cuerpo con todas las características individuales que poseía antes. Hablar de eternidad no significa para Spinoza, como dice Gianpotti Boscherini, "hablar de la inmortalidad del alma si por tal se entiende algún tipo de supervivencia personal, como <<duración>> del alma (mente) después de la muerte del cuerpo" (108).

Sin embargo, aunque para Spinoza el alma no es sustancia, nunca pierde su individualidad. El alma siempre es un sistema de ideas; mientras que es idea del cuerpo es modo individual por referencia al cuerpo; cuando el cuerpo muere, sigue siendo un sistema de ideas, pero, esta vez, por relación a Dios, es decir, es "un sistema abierto a la totalidad de la Naturaleza" (109). Esta apertura garantiza la individualidad de la eternidad del alma y está anunciada ya en la concepción del alma como idea del cuerpo. La eternidad no contiene ninguna referencia a la existencia del alma como idea del cuerpo, pues, como tal, es un conjunto de ideas que refleja las modificaciones del cuerpo humano. Pero la eternidad es del alma individual en la medida en que llega a ser consciente de sí. "La eternidad es la de un espíritu (*mens*) en tanto que es concebido, es decir, pensado como derivando, a título de propiedad, de la esencia eterna e infinita de la sustancia. Sin memoria, sin duración, la eternidad del alma en Spinoza no es otra cosa que la relación lógica que existe entre la definición del

todo de la Naturaleza y la definición de una de las propiedades consecuentes y parciales..... "La eternidad de un hombre, después de su muerte, no es otra cosa que la integración lógica y existencial de todo lo que fue en la totalidad del contexto que lo explicaba"(110).

El alma (idea-mente) del cuerpo es pasiva en la medida en que tiene ideas inadecuadas y es activa cuando tiene ideas adecuadas. La parte del alma formada por ideas inadecuadas parece con la muerte del cuerpo y queda para la eternidad aquella otra parte del alma constituida por ideas adecuadas, junto con la esencia del cuerpo. Si el alma ha logrado durante su existencia como idea del cuerpo colmarse de afecciones activas (por el tercer género de conocimiento), al morir el cuerpo pierde poca cosa, pierde solamente las pasiones y las afecciones que no provenían del tercer género de conocimiento. Las afecciones activas conducen al alma a conocer su esencia tal y como es en Dios y la idea de su esencia tal y como Dios la concibe.

La eternidad de la idea-mente excluye cualquier concepción de una "duración" o persistencia en la vida eterna de las condiciones inherentes a la existencia en el tiempo. Esta concepción de la eternidad refuta cualquier concepción del premio o castigo después de la muerte: la beatitud no es ningún premio a la virtud sino la virtud misma(111).

Spinoza se contrapone así a la tradición judeo-cristiana:

"La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella" (112).

Entendemos por "beatitud" la "felicidad suprema" o la "verdadera felicidad" que poco tiene que ver con la felicidad terrenal. "*Beatitudo*" se traduce al castellano por "felicidad", no sin disgusto, como señala Vidal Peña en su traducción a la *Ética*(113); y ello, "por el temor a las resonancias actuales de la voz <<felicidad>> en castellano"(114; así pues, traducimos "*beatitudo*" por "felicidad", "en la esperanza de que esta palabra aún posea un eco de significación estoica"(115) y no se asimile a los placeres "a los que nuestra <<felicidad>> se encuentra quizá asociada"(116).

La virtud es salud y alegría. El hombre sabio y libre evitará la tristeza porque ésta siempre es síntoma de falta de libertad. La felicidad del hombre libre consiste en el ejercicio de su entendimiento; todo lo que contribuye a desarrollar el conocimiento es bueno para el hombre; lo que entorpece el conocimiento es negativo.

En la filosofía de Spinoza que reposa constantemente sobre la idea de participación, la eternidad de la idea es una eternidad del entendimiento exclusivamente, que participa, por medio del conocimiento y del amor, de la naturaleza divina. Dios y la Naturaleza se identifican; por tanto, la salvación y la eternidad residen únicamente en la actividad de lo finito por comprenderse como una parte de lo infinito. En la participación del alma -modo finito- con su principio infinito immanente -Dios- consistirá su verdadera autonomía y felicidad. La Naturaleza, como apunta Hampshire, "no debe enterderse como una secuencia temporal de acontecimientos, sino como una secuencia lógica de modificaciones, concertada necesariamente entre sí"(117). En la medida en que el alma humana es una de esas secuencias lógicas de ideas, se convierte en parte de la infinita idea de Dios y es eterna.

La eternidad del alma sólo puede entenderse como "la permanencia lógica de una verdad" (118). La doctrina de la eternidad en Spinoza confiere al concepto de eternidad un significado exclusivamente lógico, alejado de la temporalidad:

"Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad" (118).

En la eternidad, el alma no puede considerarse en relación a la duración aunque se trate de una duración indefinida. Sólo en cuanto el alma se relaciona con un cuerpo existente en acto puede considerarse su duración en la existencia.

Sin embargo, al final de la proposición 20 de la quinta parte de la *Ética*, Spinoza se refiere a la "duración del alma", entendiendo por tal, la existencia en el tiempo. Pero, no nos equivoquemos. Esta expresión hay que situarla en su contexto, y éste es aquél, en el que Spinoza afirma la necesidad de abordar el estudio de la eternidad del alma o la "duración del alma sin relación al cuerpo":

"Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo" (120).

Spinoza aborda el tema de la eternidad del alma utilizando el mismo lenguaje que utilizan los que defienden la inmortalidad sustancial y personal del alma para, inmediatamente, proceder al demolimiento de tal teoría y defender la eternidad del alma humana -modo de pensar- sin relación alguna a la duración; es decir, el alma humana,



entendida como una estructura racional y lógica, sin relación al cuerpo del que es la idea-mente, es la que, necesariamente, es eterna.

# NOTAS

- (1) Carta 32 a Oldenburg, A. Domínguez, pág. 238;  
Gebhardt, IV, pp. 173-174.
- (2) CM. II. cap. X, A. Domínguez, pág. 272; Gebhardt, I, pág. 270.
- (3) ET. I. prop. 17. schol. V. Peña, pp. 66-67;  
Gebhardt, II, pp. 62-63.
- (4) ET. I. prop. 17. corol I y II, V. Peña, pág. 64;  
Gebhardt, II, pág. 61.
- (5) CM. II. cap. VIII, A. Domínguez, pp. 265-266;  
Gebhardt, I, pág. 264.
- (6) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 278.
- (7) ET. I. prop. 17. schol. V. Peña, pág. 65; Gebhardt, II, pág. 62.
- (8) ET. I. prop. 31, V. Peña, pág. 78-79; Gebhardt, II, pág. 71.
- (9) BROCHARD, V.: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* pág. 349.
- (10) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains.*  
pp. 40-41.
- (11) DELBOS, V.: *Le spinozisme.* pp. 69-70.
- (12) KOYRE, A.: *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant.* pág. 52.
- (13) L. c., pp. 52-53.
- (14) L. c., pág. 53.
- (15) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pp. 278-280.
- (16) O. c., pp. 281-282.
- (17) O. c., pág. 562.
- (18) O. c., pág. 562.
- (19) O. c., pág. 563.
- (20) Carta 64 a Schuller, A. Domínguez, pág. 351;  
Gebhardt, IV, pág. 278.
- (21) ET. IV. prop. 26. Dem. V. Peña, pág. 278; Gebhardt, II, pág. 227.
- (22) TB. II. cap. 22, A. Domínguez, pág. 154.
- (23) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 450.
- (24) ET. II. prop. 34, V. Peña, pág. 141; Gebhardt, II, pág. 110.
- (25) GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu.* pág. 453.
- (26) Ibidem.
- (27) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.
- (28) ET. V. prop. 4. schol. V. Peña, pág. 346; Gebhardt, II, pág. 283.
- (29) ET. IV. prop. 2, V. Peña, pág. 259; Gebhardt, II, pág. 212.
- (30) MISRAHI, R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza.* pág. 283.
- (31) ET. V. prop. 3, V. Peña, pág. 344; Gebhardt, II, pág. 282.
- (32) ALLENDE SALAZAR, M.: *Spinoza: filosofía y política.*  
pág. 30.
- (33) ET. III. prop. 1, V. Peña, pág. 173; Gebhardt, II, pág. 140.
- (34) PARKINSON, G. H. R.: *Spinoza.* pág. 68.
- (35) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 340; Gebhardt, II, pág. 277.
- (36) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.
- (37) ET. IV. prop. 1, V. Peña, pp. 258-259; Gebhardt, II, pág. 211.
- (38) ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme.* pág. 167.
- (39) DELBOS, V.: O. c., pág. 155.
- (40) MISRAHI, R.: *Spinoza.* pág. 146.
- (41) ET. IV. prop. 68. schol. V. Peña, pp. 320-321;  
Gebhardt, II, pp. 261-262.

- (42) ROUSSET, B.: o.c., pág. 167.  
 (43) TB. II. cap. 26(9), A. Domínguez, pág. 167.  
 (44) TP. cap. II(11), A. Domínguez, pág. 91; Gebhardt, III, pág. 280.  
 (45) ET. I. prop. 29. Dem, V. Peña, pág. 77; Gebhardt, II, pág. 70.  
 (46) ET. I. prop. 23, V. Peña, pp. 82-86; Gebhardt, II, pág. 66.  
 (47) ET. I. prop. 17. corol II, V. Peña, pág. 64;  
 Gebhardt, II, pág. 61.  
 (48) TP. cap. II(7), A. Domínguez, pág. 89; Gebhardt, III, pág. 279.  
 (49) ET. IV. prop. 68. Dem. y schol, V. Peña, pág. 320;  
 Gebhardt, II, pp. 261-262.  
 (50) ET. IV. prop. 73, V. Peña, pág. 325; Gebhardt, II, pág. 264.  
 (51) TP. cap. II(7), A. Domínguez, pág. 88; Gebhardt, III, pág. 279.  
 (52) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.  
 (53) Ibidem.  
 (54) LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. pág. 125.  
 (55) ET. IV. prop. 7, V. Peña, pág. 262; Gebhardt, II, pág. 214.  
 (56) Ibidem.  
 (57) LACROIX, J.: o.c., pág. 10.  
 (58) DELBOS, V.: o.c., pág. 148.  
 (59) ET. IV. prop. 67, V. Peña, pág. 320; Gebhardt, II, pág. 261.  
 (60) ET. IV. prop. 73. schol, V. Peña, pág. 326;  
 Gebhardt, II, pág. 265.  
 (61) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pág. 156.  
 (62) TTP. Prefacio, A. Domínguez, pág. 71; Gebhardt, III, pág. 11.  
 (63) ET. IV. prop. 73, V. Peña, pág. 325; Gebhardt, II, pág. 264.  
 (64) TP. cap. II(14), A. Domínguez, pág. 92; Gebhardt, III, pág. 281.  
 (65) Ibidem.  
 (66) TP. cap. II(17), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, III, pág. 282.  
 (67) TP. cap. II(18), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, III, pág. 281.  
 (68) ET. IV. Apéndice, cap. IX, V. Peña, pág. 329;  
 Gebhardt, II, pág. 268.  
 (69) RODRIGUEZ, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación en Spinoza*. pág. 99.  
 (70) TP. cap. III(1), A. Domínguez, pág. 99; Gebhardt, III, pág. 284.  
 (71) DELBOS, V.: o.c., pág. 8.  
 (72) DIE(15), A. Domínguez, pág. 80; Gebhardt, II, pág. 9.  
 (73) ET. V. Prefacio, V. Peña, pág. 339; Gebhardt, II, pág. 277.  
 (74) DIE(31), A. Domínguez, pp. 86-87; Gebhardt, II, pp. 13-14.  
 (75) LACROIX, J.: o.c., pág. 86.  
 (76) ET. V. prop. 30, V. Peña, pág. 366; Gebhardt, II, pág. 299.  
 (77) TB. cap. II(3 y 5), A. Domínguez, pág. 110.  
 (78) ET. V. prop. 32. corol, V. Peña, pp. 368-369;  
 Gebhardt, II, pág. 300.  
 (79) ET. V. prop. 40. corol, V. Peña, pág. 376; Gebhardt, II, pág. 306.  
 (80) ROUSSET, B.: o.c., pág. 137.  
 (81) ET. V. prop. 36. schol, V. Peña, pág. 372; Gebhardt, II, pág. 303.  
 (82) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.  
 (83) Ibidem.  
 (84) LACROIX, J.: o.c. pág. 95.  
 (85) LACROIX, J.: o.c., pág. 100.  
 (86) DOMÍNGUEZ, A.: *La morale de Spinoza et le salut par la foi*. pág. 346.  
 (87) ET. V. prop. 42. Dem, V. Peña, pág. 379;  
 Gebhardt, II, pp. 307-308.  
 (88) ET. V. prop. 42. schol, V. Peña, pág. 379; Gebhardt, II, pág. 308.  
 (89) TTP. cap. IV, A. Domínguez, pp. 138-139; Gebhardt, III, pág. 60.

- (90) TTP. cap. IV, A. Domínguez, pág. 148; Gebhardt, III, pág. 67.  
 (91) TTP. cap. XV, A. Domínguez, pág. 330; Gebhardt, III, pág. 188.  
 (92) TTP. cap. XV, A. Domínguez, pág. 325; Gebhardt, III, pág. 185.  
 (93) TTP. cap. XIII, A. Domínguez, pág. 301; Gebhardt, III, pág. 168.  
 (94) TTP. cap. XV, A. Domínguez, pág. 321; Gebhardt, III, pág. 181.  
 (95) TTP. cap. XII, A. Domínguez, pág. 286; Gebhardt, III, pág. 158.  
 (96) ROUSSET, B.: o.c., pág. 211.  
 (97) ET. V. prop. 36. schol., V. Peña, pág. 372; Gebhardt, II, pág. 303.  
 (98) ALAIN: *Spinoza*. pág. 164.  
 (99) ET. V. prop. 31. schol., V. Peña, pág. 368; Gebhardt, II, pág. 300.  
 (100) ET. V. prop. 23, V. Peña, pág. 361; Gebhardt, II, pág. 295.  
 (101) DELEBOS, V.: o.c., pág. 161.  
 (102) ET. I. Def. VIII, V. Peña, pág. 45; Gebhardt, II, pág. 46.  
 (103) TB. II. cap. 23(2), A. Domínguez, pp. 156-157.  
 (104) BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. pág. 121.  
 (105) ET. V. prop. 34. schol., V. Peña, pág. 370;  
       Gebhardt, II, pp. 301-302.  
 (106) DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*.  
       pp. 308-309.  
 (107) ROUSSET, B.: o.c., pág. 92.  
 (108) CRAPULLI, G. y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. pág. 160.  
 (109) TEJEDOR, C.: *Una antropología del conocimiento*.  
       pág. 217.  
 (110) MISRAHI, R.: *Spinoza*. pp. 64-65.  
 (111) CRAPULLI, G. y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: o.c., pág. 161.  
 (112) ET. V. prop. 42, V. Peña, pág. 378; Gebhardt, II, pág. 307.  
 (113) PENA, V.: Traducción de la *Ética* II, nota 1, pág. 99.  
 (114) Ibidem.  
 (115) L.c., pág. 100.  
 (116) L.c., pág. 99.  
 (117) HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*. pág. 125.  
 (118) MISRAHI, R.: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. pág. 32.  
 (119) ET. V. prop. 29, V. Peña, pág. 365; Gebhardt, II, pág. 298.  
 (120) ET. V. prop. 20, V. Peña, pág. 360; Gebhardt, II, pág. 292.

## CAPITULO QUINTO

### AUSENCIA DE TERMINOLOGIA SUJETUAL

La consideración que venimos haciendo a lo largo de este trabajo acerca de la concepción del hombre en Spinoza como parte de la Naturaleza y, por tanto, como ser modal frente a la teoría cartesiana de un yo sustancial, nos lleva a plantearnos si la terminología que utiliza Spinoza en sus obras es acorde con su doctrina.

La única expresión válida respecto al pensamiento de la idea-mente que constituye el alma humana es "hay pensamiento", sin que, en ningún momento, se pueda verificar que "el hombre piensa".

El problema se centra en lo siguiente: ¿La filosofía de Spinoza es una filosofía de la conciencia? ¿La conciencia se centra en el "yo"?

Spinoza se separa de Descartes. Esta postura es defendida, entre otros, por Zac y Alquié.

Zac se pregunta si Spinoza es o no cartesiano, para responder que "el *cogito* no es, según Spinoza, el <<hecho primitivo>>"<sup>(1)</sup>; el alma no es una sustancia absolutamente pensante.

Alquié afirma que Spinoza no reflexiona sobre la conciencia como tal y en ella no ve más que "la idea de la idea". Descartes estableció el "yo pienso" como una cosa que no se puede reducir a las otras ideas del mundo y reflexionó sobre el sujeto. Spinoza no reflexiona sobre el "yo"; en consecuencia, el pensamiento no será conciencia; la conciencia no será atributo del "yo"<sup>(2)</sup>

Spinoza afirma "el hombre piensa" a modo de axioma, pero nunca parte del "yo pienso" como hiciera Descartes. Se aleja de Descartes al no decir "*cogito ergo sum*"; sin embargo, en cuanto afirma "*homo cogitat*" tiene en mente el "*cogito*" cartesiano.

Spinoza no parte del "yo" sustancial del que las ideas serían modificaciones, sino que parte de la idea-mente entendida como un sistema de ideas, modos del atributo Pensamiento, determinada necesariamente por las leyes del atributo -Pensamiento- de Dios. Por esto, frente a Alquié que consideró la conciencia como algo que no pertenece al pensamiento de la idea-mente sino que es atributo de Dios(3), nosotros creemos con Falgueras que la filosofía de Spinoza debe considerarse una filosofía del *cogito* o de la conciencia, si bien esta conciencia no sea como la cartesiana una conciencia subjetiva sino una conciencia objetiva(4).

Es un hecho incontestable que, para Spinoza, la conciencia pertenece a la idea-mente. La conciencia es reflexiva sin que esto implique la distinción entre el sujeto que tiene conciencia -la idea-mente- y el objeto sobre el que recae la conciencia -la misma idea-mente-. Por esto mismo, es factible hablar de una cierta identidad de la idea-mente que haría las veces de "yo", si bien este "yo" no sería sustancial; sería la idea-mente de un cuerpo existente en acto que guarda cierta identidad a pesar de las modificaciones que sufre en el transcurso de su existencia temporal; esta identidad vendría dada: 1. en la idea mente, en cuanto que es un sistema dinámico de ideas de las modificaciones del cuerpo; 2. en el cuerpo, en cuanto que se define por una determinada relación de movimiento y de reposo.

No tiene sentido hablar del "yo" en Spinoza para referirse con él al sustrato que sustenta las ideas y que

permanece inalterable, se den ideas o no. Esta concepción es propia de los ignorantes que se imaginan su "yo" como la fuente de sus pensamientos y de sus actos.

El alma es idea o "sistema de ideas", modo o "sistema de modos" que pertenece al orden del pensamiento; lo que constituye la "*Mens humana*" es la idea de una cosa singular existente en acto; por tanto, el sistema de ideas que constituye la idea-mente se da en el mismo orden y conexión que el de las cosas.

Nosotros defendemos la tesis de que en Spinoza existe la ausencia de conciencia subjetiva y esto se evidencia en la ausencia de terminología subjetual. En ninguna de sus obras aparecen expresiones que puedan conducirnos a pensar en una posible concepción del alma humana como "yo". Expresiones como las de Descartes: "Es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo"(6), o como las de Kant: "El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones"(6), están ausentes en Spinoza. No hemos encontrado en nuestra lectura de las obras de Spinoza ningún pasaje que contuviera tal tipo de fórmulas. Por el contrario, las expresiones que utiliza denotan, todas ellas, la consideración del pensamiento como "idea-mente" y, en absoluto, como "yo".

Atendiendo a algunas obras de Spinoza, encontramos:

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

"El entendimiento, con su fuerza natural (*nativa*) se forja instrumentos intelectuales..... con los que adquiere..... para realizar..... hasta conseguir".... (7).

"A medida que la mente entiende más cosas adquiere con ello otros instrumentos...." (8).

"La mente se entiende tanto mejor, cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza...." (9).

"Cuál es el primer camino que debe seguir la mente para comenzar correctamente...." (10).

"La mente sólo conoce parcialmente..... y atiende simultáneamente...." (11).

"La mente sólo tenderá a afirmar" ..... (12).

"Y si..... pertenece a la esencia del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados...." (13).

"Cuando la mente atiende a un pensamiento....., a fin de examinarlo y deducir correctamente..... descubrirá.....proseguirá.... (14)"

En el Tratado breve:

"Primero nos son conocidos, a saber, algunos conceptos o la conciencia del conocimiento de nosotros mismos y de las cosas que están fuera de nosotros" (15).

"Llamamos, en cambio, conocimiento claro a aquel que no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma, y supera con mucho a los demás" (16). Etc.....

En la Ética:

"Cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios tiene esta o aquella idea..." (17).



"Debe ser percibido por el alma humana...." (18).

"El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas...." (19).

"El alma humana considerará esa afección del cuerpo..... tendrá la idea de un modo existente en acto....." (20).

"El alma no yerra por el hecho de imaginar..... Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen....."(21) . Etc.....

El estilo de las expresiones que, a modo de ejemplo, hemos entresacado de la *Reforma del entendimiento*, del *Tratado breve* y de la *Ética*, se repite en las demás obras y demuestra claramente que la terminología de Spinoza es objetual en consonancia con su doctrina de la conciencia objetiva en la que el "yo" o el "sujeto" sustanciales están ausentes y son sustituidos por la "idea-mente" que hace las funciones cognoscitivas, sin ser ella misma un "sujeto".

La idea-mente asume la tarea de conocer en el sentido de "percibir" y "pensar".

La "percepción" (*perceptio*) de la idea-mente comprende todos los modos de conocimiento que, según el *Tratado de la reforma del entendimiento*(22), son "modos de percibir"; también comprende el conocimiento que, según la *Ética* puede ser de tres géneros(23).

El "pensamiento" (*cognitio*) de la idea-mente está constituido por la razón y la intuición.

La percepción se refiere al conocimiento imaginativo; el pensamiento queda reservado para los niveles superiores de conocimiento. Aunque Spinoza no distingue claramente entre conocer o percibir y pensar, si se deduce de

sus afirmaciones que hay un dualismo. Así, pues, la idealmente "percibe" o "conoce" si se trata del conocimiento imaginativo; "piensa" en cuanto que, al ser modo del atributo Pensamiento, se eleva sobre el conocimiento imaginativo para realizar la actividad cognoscitiva más alta: "pensar" utilizando conceptos, para llegar a conocer a Dios o la Naturaleza.

## NOTAS

- (1) ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*.  
pág. 122.
- (2) ALQUIE, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. pág. 43.
- (3) Ibidem.
- (4) FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Spinoza*. pág. 270.
- (5) DESCARTES, R.: *Meditación II*. A.T. VII, pág. 28.
- (6) KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Ed. Alfaguara. Madrid, 1988. pág. 153.
- (7) DIE(31), A. Domínguez, pág. 86; Gebhardt, II, pág. 14.
- (8) DIE(39), A. Domínguez, pág. 90; Gebhardt, II, pág. 18.
- (9) Ibidem.
- (10) DIE(49), A. Domínguez, pág. 93; Gebhardt, II, pág. 18.
- (11) DIE(63), A. Domínguez, pág. 101; Gebhardt, II, pág. 24.
- (12) DIE(72), A. Domínguez, pág. 105; Gebhardt, II, pág. 27.
- (13) DIE(72), A. Domínguez, pág. 106; Gebhardt, II, pág. 28.
- (14) DIE(104), A. Domínguez, pág. 119; Gebhardt, II, pág. 37.
- (15) TB. II. cap. I(1), A. Domínguez, pág. 100.
- (16) TB. II. cap. II(2), A. Domínguez, pág. 102.
- (17) ET. II. prop. 11. corol. V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 94.
- (18) ET. II. prop. 12, V. Peña, pág. 115; Gebhardt, II, pág. 95.
- (19) ET. II. prop. 14, V. Peña, pág. 125; Gebhardt, II, pág. 103.
- (20) ET. II. prop. 17, V. Peña, pp. 126-127; Gebhardt, II, pág. 106.
- (21) ET. II. prop. 17, V. Peña, pág. 128; Gebhardt, II, pág. 106.
- (22) DIE(18), A. Domínguez, pág. 81; Gebhardt, II, pág. 10.
- (23) ET. II. prop. 40. schol II, V. Peña, pp. 148-150;  
Gebhardt, II, pág. 122.

## CONCLUSIONES

Las conclusiones que se derivan de nuestra investigación son las siguientes:

El hombre spinoziano no es sustancia, sino modo. Está constituido por ciertos modos del atributo Pensamiento -el alma- y por ciertos modos del atributo Extensión -el cuerpo-. Alma y cuerpo, no siendo en sí mismos sustancias, tampoco se relacionan como sustancias, sino como una idea y su objeto: el alma es idea del cuerpo y el cuerpo es el objeto primero del alma.

El hombre no se puede comprender como un individuo aislado sino como parte de la Naturaleza. El ser humano es una expresión modal (parcial) que necesariamente implica una relación con la sustancia (todo). El hombre sigue las leyes de la Naturaleza que afectan a todas las partes que la constituyen. Spinoza considera que el hombre no puede situarse por encima del orden y leyes de la Naturaleza; por ello se opone a la doctrina cartesiana que defiende la existencia de un alma separada del cuerpo y con potencia absoluta sobre él.

En la filosofía de Spinoza no existe sujeto de conocimiento. Alma y cuerpo forman el hombre pero ni alma ni cuerpo asumen las funciones cognoscitivas; el alma es modo del atributo Pensamiento y el cuerpo modo del atributo Extensión.

Para Descartes el alma era sustancia. Para Spinoza, el alma no es sustancia sino idea-mente de un cuerpo existente en acto e idea de Dios. Como idea del cuerpo el alma es un sistema de ideas adecuadas e inadecuadas que reflejan las modificaciones que sufre el cuerpo. En cuanto tal, la

idea-mente que constituye el alma humana es finita, dura mientras dura el cuerpo y muere con él. Como idea de Dios el alma es parte de la esencia divina; su esencia es eterna y dura indefinidamente.

El término *anima* sufre una desustancialización, deja de significar alma sustancial para referirse a la idea o sistema de ideas que componen la idea-mente. Por ello, cuando Spinoza utiliza el término *anima* lo hace con el significado de *mens*: el alma es la idea que conoce.

El término "idea" tiene un doble sentido en Spinoza. Puede significar la idea, esencia del alma, o la idea que el alma tiene de otras cosas. En cuanto que la idea es esencia de la mente, la mente es una idea que expresa directamente la esencia de un cuerpo existente en acto. Pero también la idea-mente tiene ideas; Spinoza rechaza la idea-imagen para afirmar que la idea es un concepto del entendimiento que constituye la propia actividad del entendimiento, de tal manera que la idea es afirmación o negación de una cosa.

El alma es una modificación particular de la infinita potencia del pensamiento de Dios y es idea de un cuerpo existente en acto. Por la teoría del paralelismo no sólo el cuerpo es un compuesto sino que también el alma está formada por un conjunto de ideas. El alma humana no es una idea simple sino un "sistema de ideas". Las ideas que componen el alma humana son los equivalentes formales de las modificaciones del cuerpo. Serán ideas adecuadas aquellas afecciones que no obedezcan a causas exteriores; si, por el contrario, la causa de la afección es exterior, se tratará de ideas inadecuadas.

El cuerpo es el objeto del alma, tampoco es sustancia; es un conjunto de relaciones de movimiento y de reposo, de lentitud y de velocidad entre partículas materiales.

El cuerpo es afectado por otros cuerpos y al sufrir estas afecciones se modifican las relaciones de movimiento y de reposo de dicho cuerpo; todos los cuerpos tienen la misma naturaleza, lo que varía es el grado de complejidad. El cuerpo humano es el más complejo y por ello es superior respecto a los demás cuerpos y tiene mucha más capacidad de ser afectado. Las afecciones del cuerpo sólo reflejan las modificaciones que sufre, por tanto, no puede ser sujeto de conocimiento.

El cuerpo en el spinozismo adquiere una gran superioridad con respecto a la valoración tradicional. El cuerpo tiene autonomía absoluta respecto al alma, tiene una esencia propia y actúa sin depender de ella. Nunca antes de Spinoza el cuerpo había sido considerado como algo puramente material, supeditado a sus propias leyes que no son otras que las leyes de la Naturaleza. La teoría del cuerpo es mecanicista ya que sólo atiende a las leyes internas de la materia, rechazando la forma y el fin; pero al mismo tiempo es dinamista porque concibe la materia dotada de movimiento propio y de acción.

No existen expresiones de tipo subjetual en el lenguaje que utiliza Spinoza; todas las expresiones que se refieren al conocimiento de la idea-mente denotan la ausencia de un sujeto de conocimiento y apuntan hacia un "yo" impersonal o "conciencia objetiva".

La filosofía de Spinoza es una filosofía panteísta en la que *Deus sive Natura* es la totalidad y todos los seres singulares son parte de Dios. Es la polaridad parte-todo la que constituye el núcleo sobre el que gira todo el sistema. La única realidad que es en sí y se concibe por sí es Dios, todo lo demás son partes que expresan la naturaleza divina de una determinada manera. Bajo este marco, el sujeto de conocimiento o "yo" sustancial no puede existir, todo lo más que puede darse es una realidad modal que

refleja parcial o totalmente la naturaleza divina. En una filosofía en la que Dios es la "totalidad" (sustancia que consta de infinitos atributos que, a su vez, se expresan en infinitos modos), Dios no es sujeto ni tampoco el alma humana es sujeto de conocimiento. La subjetividad queda anulada, no puede existir un "yo" que asuma las funciones del conocer o del pensar. La pregunta es, entonces, ineludible: ¿quién conoce realmente? Se produce conocimiento pero no se atribuye a un sujeto concreto; simplemente hay ideas que se dan de una manera impersonal tanto en Dios como en el hombre. En Dios se dan las ideas que contienen las esencias de todas las cosas particulares; en el hombre como parte de la Naturaleza, las ideas de la idea-mente constituyen el conocimiento fragmentado y concretizado de las ideas que se dan en Dios.

Alma y cuerpo forman el hombre sin que entre ellos exista una unión real o relación intrínseca. Spinoza afirma que entre ellos hay una correspondencia de tal manera que lo que sucede en el alma corresponde a lo que sucede en el cuerpo y viceversa. El hombre como parte de la Naturaleza es unión de cuerpo y alma, pero en función de la independencia de los atributos de los que cuerpo y alma son modos, no existe ninguna interacción entre ellos. El alma es idea de un cuerpo que corresponde en el orden del Pensamiento a lo que es el cuerpo en el orden de la Extensión, de tal manera que las variaciones sufridas por el cuerpo son percibidas por el alma. Pero, ¿cómo es posible que las ideas que se forman en la idea-mente como resultado de las modificaciones del cuerpo no correspondan a una cierta acción causal y simplemente se expliquen por el paralelismo de las series?

Spinoza afirma que el conocimiento de la idea-mente que constituye el alma humana es un conocimiento reflexivo, y éste es "la idea de la idea". La conciencia es la <sup>propiedad</sup> propiedad de la idea-mente para desdoblarse. "La idea de

la idea" no añade nada nuevo a la idea y se comporta con la idea como la idea y su ideado. La idea y "la idea de la idea" coinciden exactamente; "la idea de la idea" es la potencia de pensar la idea, es la propia idea consciente de sí que reflexiona. A través de las ideas el alma tiene conciencia de sí; por tanto, conciencia, reflexión y pensamiento se identifican, sufriendo la conciencia en sentido tradicional una "desvalorización" en favor del pensamiento. Este punto nos parece de una gran oscuridad, pues si en la filosofía de Spinoza no hay sujeto de conocimiento, ¿cómo puede desarrollarse la "conciencia", aunque se trate de una "conciencia objetiva"?

Por último, otro punto que nos parece poco claro es el que se refiere a la eternidad del alma. El alma, dice Spinoza, es mortal en cuanto idea del cuerpo; las ideas inadecuadas terminan con la muerte del cuerpo. Sin embargo, el alma considerada como idea de Dios es una esencia eterna y está formada por ideas adecuadas. ¿Cómo puede morir una parte del alma con el cuerpo perdiendo su individualidad y al mismo tiempo permanecer su esencia individual inalterable para la eternidad?



## BIBLIOGRAFIA

### 1. OBRAS FUENTES:

#### A) DESCARTES:

ADAM, CH. Y TANNERY, P.: *Oeuvres de Descartes* J. Vrin, París, 1964-66.

*Discurso del método*. Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto de Francisco Larroyo. Ed. Porrúa. México, 1977.

*Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Traducción Vidal Peña. Ed. Alfaguara. Madrid, 1977.

*Principios de la filosofía*. Traducción, notas e indicaciones de Juliana Izquierdo. Ed. Reus. Madrid, 1926.

*Las pasiones del alma*. Traducción Francisco Fernández Buey. Ed. Península. Barcelona, 1972.

*Reglas para la dirección del espíritu*. Estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto de Francisco Larrollo. Ed. Porrúa. México, 1977.

#### B) SPINOZA:

GEHARDT, C.: *Spinoza Opera*. C. Winter. 4 vols. Heidelberg, 1972.

*Spinoza. Ética*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Alianza Editorial. Madrid, 1987.

*Spinoza. Correspondencia*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

*Spinoza. Tratado breve*<sup>(\*)</sup>. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1990.

*Spinoza. Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

*Spinoza. Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

*Spinoza. Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid, 1986.

---

<sup>(\*)</sup> Antes de aparecer la traducción española, utilizamos la traducción francesa de APPUN, CH.: *Spinoza. Oeuvres*. Vol. I. Garnier. París, 1965.

## 2. DICCIONARIOS:

- CHANTRINE, R.: *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*. Ed. Klincksieck. París, 1968.  
LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P.U.F. París, 1960.  
GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Lexicon Spinozanum*. 2 vols. Martinus Nijhoff. La Haya, 1970.

## 3. MONOGRAFÍAS:

### A) DESCARTES:

- ALLARD, J. L.: *Le mathématicisme de Descartes*. Ed. de la Universidad de Ottawa. Ottawa, 1963.  
CRAPULI, G.: *Mathesis universalis*. Edizione dell'Ateneo Roma. Roma, 1969.  
FREY, G.: *La matematización de nuestro universo*. Trad. José Barrio. Ed. G. del Toro. Madrid, 1972.  
GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Trad. C. A. Baliñas. Ed. Rialp. Madrid, 1966.  
- *Discours de la méthode*. Texte et commentaire. J. Vrin. París, 1962.  
- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin. París, 1975.  
GUEROUULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier. París, 1956.  
GOUHIER, H.: *Essais sur Descartes*. J. Vrin. París, 1949.  
HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*. Trad. Amalia Haydée. Raggio. Ed. Losada. Buenos Aires, 1949.  
JASPERS, K.: *Descartes y la filosofía*. Trad. Oswald Bayer. Ed. Pléyade. Buenos Aires, 1973.  
LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*. P.U.F. París, 1950.  
LEFEVRE, R.: *La structure du cartesianisme*. P.U.F. París, 1978.  
ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz*. 2 vols. Ed. El arquero. Madrid, 1967.  
POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*. Ed. Rialp. Madrid, 1963.  
RABADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971.  
- *Método y pensamiento en la modernidad*. Ed. Narcea. Madrid, 1981.  
SKRRUS, CH.: *La méthode de Descartes et son application à la Métaphysique*. Alcan. París, 1933.

## B) SPINOZA:

- ALAIN: *Spinoza*. Ed. Gallimard. París, 1945.
- ALBIAC, G.: *La sinagoga vacía*. Ed. Hiperión. Madrid, 1987.
- ALLENDE SALAZAR, M.: *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.
- ALQUIE, F.: *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Centre de Documentación Universitaire. París, 1971.
- BALZ, A.: *Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Spinoza*. Ams Press. New York, 1967.
- BROCHARD, V.: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. J. Vrin. París, 1974.
- BRUNSCHVIG, L.: *Spinoza et ses contemporains*. P.U.F. París, 1951.
- *Sortis philosophiques*. Vol. I. P.U.F. París, 1951.
- CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*. Vol. II. Trad. Wenceslao Roces. F.C.E. México, 1979. pp. 9-63.
- CRAPULLI, G. Y GIANCOTTI BOSCHERINI, E.: *Ricerca lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Ed. dell'Ateneo. Roma, 1969.
- DELBOS, V.: *Le spinozisme*. J. Vrin. París, 1964.
- DELEUZE, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Ed. Muchnick. Barcelona, 1975.
- *Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. Antonio Escohotado. Ed. Tusquets. Barcelona, 1984.
- *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Trad. Francisco Monge. Ed. Labor. Barcelona, 1974.
- DE LORENZO, J.: *El racionalismo y los problemas del método*. Ed. Cincel. Madrid, 1985.
- ELORDUY, E.: *El estoicismo*. 2 vols. F.C.E. Madrid, 1972.
- FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Spinoza*. Ed. Universidad de Navarra. Pamplona, 1976.
- FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*. Ed. Gallimard. París, 1975.
- GEHARDT, C.: *Spinoza*. Trad. Oscar Cohan. Ed. Losada. Buenos Aires, 1977.
- GUEROULT, M.: *Spinoza. De Dieu (Éthique I)*. Aubier Montaigne. París, 1968.
- *Spinoza. L'Âme (Éthique II)*. Aubier Montaigne. París, 1974.
- *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Georg Olms verlag hildesheim. New York, 1970.
- HAMPSHIRE, S.: *Spinoza*. Trad. Vidal Peña. Alianza Universidad. Madrid, 1982.
- LACHIZE-REY, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. J. Vrin. París, 1950.
- LACROIX, J.: *Spinoza et le problème du salut*. P.U.F. París, 1970.
- LUBY, B.J.: *Malmonides and Spinoza*. Ed. Anaya. Madrid, 1973.
- MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit. París, 1969.
- M'SRAHI, R.: *Spinoza*. Trad. Francisco López. Ed. EDAF. Madrid, 1975.
- *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Publications Gramma. París, 1972.

- MONDOLFO, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1968.
- *Tres filósofos del Renacimiento*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1954.
- NEGRI, A.: *L'anomalia selvaggia*. Ed. Feltrinelli. Milano, 1981.
- PARKINSON, G.H.R.: *Spinoza*. Trad. C.Moya y J.L. Prades. I.C.E. Universidad de Valencia. Valencia, 1984.
- PENA GARCIA, V.: *El materialismo de Spinoza*. Rev. de Occidente. Madrid, 1974.
- PREPOSIT, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*. Ed. Gallimard. Paris, 1967.
- RABADE ROMEO, S.: *Spinoza: razón y felicidad*. Ed. Cíncel. Madrid, 1987.
- REVAH, I.S.: *Spinoza et Juan de Prado*. Mouton. Paris, 1959.
- RODRIGUEZ CAMARERO, L.: *La potencia del entendimiento y de la imaginación*. Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. 1988.
- ROUSSET, B.: *La perspective finale de "L'Étique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. J. Vrin. Paris, 1988.
- TEJEDOR CAMPOMANES, C.: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1981.
- TRESMONTANT, C.: *Les problèmes de l'athéisme*. Ed. du Seuil. Paris, 1972.
- VERNIERE, P.: *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. Cap. III, IV y V. P.U.F. Paris, 1954.
- ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. P.U.F. Paris, 1963.
- *Spinoza en Racionalismo, empirismo e ilustración*. Ed. S/XXI. Madrid, 1976. pp. 91-127.

#### 4. ARTICULOS:

- BALLIU, J.: *L'amour du monde dans la philosophie de Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 187-195.
- CAILLOIS, R.: *Spinoza et l'athéisme*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 3-33.
- CAMARERO, L.R.: *Aproximación a la idea de naturaleza en Spinoza*. Agora. 1(1981). Santiago de Compostela. pp. 113-120.
- DOMINGUEZ, A.: *Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo*. Anales del seminario de metafísica. Vol. X (1975). Madrid. pp. 83-89.
- *Lenguaje y hermenéutica en Spinoza*. Rev. Miscelanea Comillas. Vol. 69. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1976. pp.301-325.
- *La morale de Spinoza et la salut par la foi*. Rev. philosophique de Louvain. 39 (1980). pp.345-364.

- FERNANDEZ GARCIA, E.: *Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza*. Anales del seminario de Historia de la Filosofía V (1985). Ed. Universidad Complutense. Madrid. pp. 123-144.
- GALICHET, F.: *Le problème de l'illusion chez Spinoza*. Rev. de Métaphysique et de Morale. 77 (1972). pp. 1-19.
- GALLEGO, J. J.: *Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia*. Rev. de Estudios filosóficos. Vol. 25. Valladolid. 1976. pp. 303-332.
- KAPLAN, F.: *Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza*. Rev. de Métaphysique et de Morale, (1973). pp. 1-17.
- KOYRÉE, A.: *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*. Rev. de Métaphysique et de Morale. 55. (1950). pp. 50-59.
- MATHERON, A.: *Etat et moralité selon Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 343-354.
- PREPOSITI, J.: *Sagesse et combat idéologique chez Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 373-380.
- RAEADE, S.: *Las categorías básicas del pensar Espinosista*. Separata de la Rev. de la Universidad Complutense. Vol. XXIV, 98 (1975). Madrid, pp. 83-125.
- *Teoría de las ideas en Espinosa*. Homenaje a Elorduy (55), 1978. pp. 275-295.
  - *El geometrismo como método y como estilo de pensar en Espinosa*. Anales del seminario de Metafísica. XVII. (1982). pp. 9-41.
- RODRIGUEZ CAMARERO, I.: *Ética y naturaleza humana en Spinoza y Hume*. Rev. Agora. Papeles de Filosofía. 4 (1986). Santiago de Compostela. pp. 57-86.
- *Aproximación a la idea de naturaleza en Spinoza*. Rev. Agora. Papeles de Filosofía. 1 (1981). Santiago de Compostela. pp. 113-119.
- TOSEL, A.: *Quelques remarques pour une interpretation de l'Étique*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 143-171.
- ZAC, S.: *Jacobi critique de Spinoza*. Atti del Congresso "Spinoza nel 350 anniversario della nascita". Ed. Bibliopolis. Napoli, 1985. pp. 173-183.
- ZUBIMENDI, J.: *La teoría de las distinciones en Spinoza*. Rev. Pensamiento. 41 (1985). pp. 258-279.
- ZURRO, R.: *Método y sistema en Spinoza*. Anales del seminario de metafísica. 7 (1972). Madrid. pp. 85-110.